من عصر التدوين العربي إلى عصر التنوير الغربي

حول كتاب "جدل الدين والحداثة"

فرحان صالح

- "تريد أمة عربية تكون مكانًا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع"
رفاعة رافع الطهطاوي

يقدم الكاتب المصري صلاح سالم في كتابه "جدل الدين والحداثة: من عصر التدوين العربي إلى عصر التنوير الغربي"[1]، مراجعة فكرية تكاد تكون موضوعية للفكر الإنساني، ومسيرة تطوره عبر مراحل تاريخية تمتدة زمنيًا على مدى يزيد على الألفي عام، محاولًا رسم صورة كليّة وشاملة للرؤى المتصارعة داخل ثقافاته، خصوصًا المسيحية الغربية والعربية الإسلامية، من منظور العلاقة الجدلية بين الدين والحداثة أو بين العقل والإيمان.

يلاحظ سالم أن الدين باعتباره روحانية مؤمنة، ينمو معها الشعور بالتواصل مع المقدس، على نحو يكفل طمأنينة للنفس وتساميًا على الغرائز، وتناغمًا مع المبادئ الأساسية للوجود، يكاد لا يوجد في عالم اليوم، حيث غاب مرة بفعل التطرف الوضعي النازع إلى فصم عرى العلاقة بين الله والإنسان، بالإفراط في المركزية الإنسانية على حساب المركزية الإلهية، حيث جرى تقديس العقل وتمجيد الإرادة إلى حدّ الادعاء بـ"موت الإله" على مذبح الإنسان "السوبرمان". كما غاب مرة أخرى بفعل الإرهاب العدمي، الذي أمعن في القسوة والإيذاء، وفي قتل الإنسان على مذبح الإله، كمسلك عدمي يعكس ردّ فعل هوجاء على التطرف الوضعي. ومن ثم فهو يعدّ كتابه نداء استغاثة من سفينة الإنسانية، باسم الفريقين اللذين أشرفا على الغرق في تطرفاتهما باتجاه نفي الله أو الإنسان؛ مطالبًا بإعادة تأسيس مشروع التنوير الغربي في تياره الروحي، وذروته النقدية، وصيغته الكانطية، في عالم القرن الحادي والعشرين.

يتوقف الكاتب في الباب الأول عند السياق الغربي (المسيحي) حيث اكتمل الجدل بين الدين والحداثة عبر خمسة قرون تقريبًا، وتجاذبت مستقبل الدين مقولتان أساسيتان: **الأولى** هي نهاية الدين، التي مثلت ذروة النقد التنويري المادي، والتي تعايشت بعد طول صراع مع علمنة السياسة. **أما الثانية** فهي خصخصة الدين، التي تمثل منطق مجتمعات الما بعد: (الصناعة، الحداثة.. الخ)، وتفضي ذروتها إلى علمنة الوجود.

الأولى تسبق الثانية بنحو قرن تقريبا، إذ تصاعدت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وتحدثت عن موت الله أو رحيله عن عالمنا، حيث يقبع الإلحاد

الكامل، قبل أن تهدأ موجتها وتتواضع طموحاتها، وتكتفي بإحالة الدين إلى أمر شخصي، قد تنفذ بعض إشعاعاته إلى المجال العام الإجتماعي.

أما الثانية فبدأت في الثلث الأخير للقرن العشرين، ولا تقول نظريًا بنهاية الدين، لكنها تقود عمليًا إلى تفكيكه، والتعاطي معه كأمر عادي، دنيوي، ينتمي إلى عالم الـ"مدنس".

وفي الباب الثاني يعالج المجال **العربي الإسلامي**، حيث الجدل لا يزال يدور بين الإسلام والحداثة في واحدة من أكثر عمليات التثاقف صعوبة وممانعة، لذا يطلق الكاتب دعوته إلى الخلاص من الخوف الممانع لصيرورة العقل، واكتشاف طرق لامتلاك الحداثة، كتجربة كونية تمثل حصيلة الخبرة الإنسانية المشتركة، وليست مجرد مغامرة أوروبية كما تدعي المركزية الغربية، يتعين الوقوف عند حدودها للفرجة عليها، أو حتى مقاربتها على نحو خجول يكاد يشبه تسولها.

أما المحاولة الأبرز للمؤلف، فهو ما نعدّه جديد هذا الكتاب، فكونه لا يدعو فقط إلى تجاوز الموقف السلفي الرافض للحداثة، بل أيضا الموقف التوفيقي الداعي إلى الجمع بين الأصالة والحداثة والذي يبقى، في وجهة نظره، برغم سلامته العامة، موقفًا سكونيًا، اتخذ شكلًا نمطيًا وصار قالبًا جاهزًا، فرض نفسه على الفكر العربي لقرن ونصف من الزمان دون أن ينتج شيئًا ذا بال، برغم ما استهلكه من مشروعات فكرية قيمة، وانطوى عليه من اجتهادات بحثية معتبرة. ومن ثم يسعى إلى تحويل الإستراتيجية (النهضوية) من مفهوم التوفيق (السكوني) الذي يفضي إلى تقنيم ثقافة، واعتمادها مرجعًا تقاس به وعليه الأخرى، إلى مفهوم "النقد التاريخي" (الجدلي)، مع ممارسته في أفق تاريخي مفتوح، تتوازى فيه الثقافات وتتفاعل في ما بينها، ومع حركة التاريخ، بحيث يصبح عصر التدوين العربي ملهمًا، مثلما أن عصر التنوير الغربي حاضر، ويحاول استكشاف مرتكزات الحضور، ومصادر الإلهام، التي حفزت مسارات: العقلنة والأنسنة والعلمنة، عبورًا على المراحل التاريخية والسياقات الثقافية المختلفة، لإثبات ما يدعيه من عمق الخبرة الإنسانية المشتركة، المضمنة في تجربة الحداثة.

ونحاول هنا تقديم عرض واف لمضمون الكتاب، ونناقش الكاتب في البعض من مواقفه، وذلك لضرورة التعريف بما قدمه من أفكار وتجارب ومناهج عرفها التاريخ البشري.

- **الباب الأول: مآلات الدين في العالم الغربي**

يعالج المؤلف في ثلاثة فصول أساسية رحلة الدين في الوعي الغربي، مؤكدًا أن الجدل بين المسيحية والعقل أتم دورة كاملة، وأنتج مواقف واضحة يمكن القياس عليها، ومن ثم يتوقف: أولًا عند مسارات الحداثة، ثانيًا عند تجليات التنوير، وثالثًا تحولات العلمنة، ولعل المتأمل هنا لمسميات الفصول يلحظ الطابع الديناميكي لها، على العكس مما سوف يبدو في الباب الثاني،

عندما يعرض لمأزق الدين في العالم العربي.

- **مسارات الحداثة**

في عودة إلى البدايات التاريخية لنشوء الزراعة، يرى المؤلف أن الاقتصاد الزراعي كان قد نهض على قاعدة المجتمعات الزراعية في الشرق، وقد استلزمت عملياته/ أنشطته نوعًا من التجانس والتشكل والاستقرار لفترات طويلة، عكس نمط إنتاج الصيد والرعي القائمين على حركية الهجرة والترحال اللتين تتناقض مع الاستقرار ومع قيم التمدن. وعلى العكس من ذلك نهض الاقتصاد الصناعي على العلم الحديث والتكنولوجيا ونمط الإنتاج الرأسمالي، الذي أفرز المجتمعات إلى فئات – طبيعية متباينة – طبقة بورجوازية متحكمة، وطبقة بروليتارية محكومة بالقوانين التي أتت بها الأنظمة الرأسمالية. لقد حلّت هذه التركيبة الاجتماعية مكان الطبقة الارستقراطية التي نشأت في ظل النظام الإقطاعي وكتلته التاريخية التي قامت على جماع أفكار وممارسات وتقاليد موروثة، ومعتقدات دينية استندت إلى نمط الإنتاج الزراعي الموروث وثقافاته، ومن ثم تبلور داخل النظام الرأسمالي، كحامل تاريخي للمجتمع الصناعي الجديد، حركية من نوع جديد، وفتحت الحدود بين الأمكنة والمناطق، وولدت تفاعلات ديناميكية لم تعرفها المجتمعات الزراعية التقليدية. هذه التحولات التي ساهمت في إعادة صياغة المجتمعات سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، وأسهمت في تدشين الثورة العلمية التجريبية على قاعدة محاولة التحكم في الطبيعة عبر الاكتشاف المتزايد لقوانينها. كما أدت إلى تراجع الروح المحافظة، وتحطيم ثقافات العالم القديم أمام حركة الكشوف الجغرافية، وأمام تطور وسائل المواصلات المتعددة، تلك التي جعلت العالم متاحًا والعالمية ممكنة. أيضًا بفعل ثورة الاتصالات الحديثة وفي قلبها الشبكة العنكبوتية الحديثة، ووسائل التواصل الاجتماعي التي جعلت من الجغرافية الطبيعية مجرد تصور ذهني أكثر منه حقيقة واقعية. ومن ثم انفتحت مسارات تغير لا تنتهي تتحول عن المطلق نحو النسبي، وأخذت النظرة إلى الدين في التغيير، وهو الشيء الذي حدث تدريجيًا خلال قرون طويلة وعصور متوالية، لكن الفترة التي عرفتها الشعوب بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كانت حبلى بتراكمات جمّة، إذ ولدت حركة الإصلاح الديني، ونمت فلسفة التنوير، وانتشرت الأفكار الجديدة حول الإنسان الفرد ككائن حرّ وعقلاني، بديلا من الأفكار والثقافات المتوارثة والمترسبة عن العصور القديمة، والتي كانت اعتبرته عاجزًا وجاهلًا وضعيفًا.

- **العقل في فلك الإيمان**

تأسس العالم القديم الممتد بطول التاريخ الكلاسيكي على قاعدة نموذج معرفي صوري/ منطقي، قام بدوره على المنهج الاستنباطي، حيث تكون المعرفة صادقة وموضوعية بحسن استخلاص النتائج من المقدمات، عبر عمليات استدلال عقلي تتسم بالذاتية، إذ تقوم على فروض منطقية كامنة في الوعي الذاتي للفرد القائم بعملية

الاستدلال، وتتأثر من ثم بميوله ونزعاته، وليس من مطابقة هذه المعرفة لظواهر العالم الخارجي كما في العلم التجريبي، أو للواقع الاجتماعي كما في المعارف الإنسانية، فمن سمات المنهج الاستنباطي أمران مهمان:

الأول هو ترسيخ الدوغمائية الفكرية لأن الوعي الذاتي هو مكمن الفرض الأول الذي تقوم عليه عملية الاستدلال، حسب قواعد التفكير الصوري، فالمقدمات الصحيحة تؤدي إلى نتائج صحيحة بالضرورة، وكذلك المقدمات الخاطئة، فهذه من جنس تلك وأثر من أثارها؛ أي إن العمارة الفكرية كلها تصبح أسيرة الوعي الذاتي للإنسان، تنطلق منه وتدور حوله، وهنا تنمو نزعات فكرية تتلبس بروح اليقين المفرط (الدوغماطيقي)، وتبعد عن روح الشك المعرفي.

أما الثاني فهو ضعف المحصول النهائي لعملية المعرفة برمتها، فكل قضايا البحث من النوع التحليلي، الذي لا يضيف إلى الوعي بالعالم شيئًا جديدًا، بل يدور في فلك المسلمات القائمة، حبيسًا في الدائرة المغلقة لعملية الاستدلال، مكرسًا، من ثم، لصورة العالم القديم كما هي مألوفة أو موروثة، غير قادر على تكسيرها أو الإفلات من قبضتها.

أما العصر الحديث، ربما حتى تبلور الفيزياء النيوتينية، فلم يكن قد صاغ منطقه العقلاني الخاص به (العقلانية التجريبية)، بل كان لا يزال يدور في فلك منطق الروح حيث يختلط الإيمان الديني بالمنطق الصوري، بالمنهج الاستنباطي، فكان المستكشفون الأوائل والعلماء الأوائل والمفكرون الأوائل، الذين شقوا الطريق إلى ما عرف بعد ذلك باسم "الحداثة"، يعتقدون وهم يمارسون نشاطاتهم الرائدة هذه أنهم يبحثون فقط عن طرائق لتجديد التقليد القائم، تمكنهم من ممارسة التعلم والعمل والحياة بطرق أفضل من الطرق التي كانت سائدة، ولم يدر بخلدهم، على الأقل أغلبهم، أن تؤدي نشاطاتهم الجديدة إلى بلورة مفاهيم نظرية، أو خلق أنساق عملية تضاد الدين أو تقول بإلغائه، أو تدعي مجابهته، حتى إنهم اعتبروا تلك اللحظات الحاسمة التي شهدت اكتشافاتهم الحديثة بمثابة لحظات ربانية، مثلما اعتبروا أن إنجازاتهم نفسها وليدة العناية الإلهية.

ففي حركة **الكشوف الجغرافية**، ولدى الرحالة الأوروبيين الذين قاموا بها، كان الله حاضرًا، وكانت خدمة المسيح ورسالة الصليب قائمة في مركز تفكيرهم، برغم أن هؤلاء جميعًا كانوا يؤسسون للنظام الرأسمالي الذي سيولد بعد وقت قصير، والذي سوف يتوسع كثيرًا مكرسًا للاقتصاد الحديث ونمط الإنتاج الصناعي، الذي رسخ بدوره للحداثة كبنية شاملة.

وفي الفلك سار الأمر على المنوال نفسه، فكان العالم البولندي "كوبرنيكوس" في مطلع القرن السادس عشر، يعتقد أن علمه إلهيًّا أكثر منه إنسانيًّا، عندما أعلن فرضيته الثورية حول مركزية الشمس، مؤكدًا أن الأرض ليست مركز الكون، بل إنها، ومعها الكواكب الأخرى، تدور حول الشمس. بل إن بابا الفاتيكان قد وافق عليها

عندما عرضت عليه لأول مرة، ولم يجد المصلح البروتستانتي جون كالفن ما يعيبها. وعندما تمكن عالم الفيزياء الألماني "يوهانز كبلر" مطلع القرن السابع عشر من توفير الأدلة الحسابية علي صحتها، كان يشعر بنوع من "الجنون الإلهي" يتملكه وهو يكشف عن أسرار لم يسبق لأحد من أبناء البشر أن تمكن من الاطلاع عليها. وعندما قام "جاليليو جاليلي"، المعاصر لكبلر، بإجراء اختبار تجريبي لتلك الفرضية عن طريق رصد الكواكب بالتليسكوب، كان مقتنعًا بأن بحوثه مستلهمة من رضا الرب عنه ورحمته به. ومع ذلك كانت تلك النظرية بمثابة ضربة قاصمة للفكرة المستقرة في بنية الوعي التقليدي، الذي صاغته الأساطير في عالم بدائي لا يرى ولا يعرف غالبًا سوى الأرض، فكانت مركزيتها أقرب إلى حدس بديهي، لا يحتاج إلى تفسير. كما اعتمدته الأديان إما لأن الكتاب المقدس بعهديه قال به، حيث أثبت الأب "كليمان السكندري" أنه يتفق مع ظاهر التوراة ويساير روحها. أو لأنه وافق الرؤية الإسلامية للوجود، المضمنة في قصة الخلق، والتي يتشارك فيها القرآن مع الكتاب المقدس، مع تباين في التفاصيل.

في هذه الرؤية يصبح الإنسان، كخليفة لله في الأرض، سيدًا للكائنات. وطالما أن الإنسان سيد الكائنات، فهو كذلك مركز العالم، ومن ثم فإن الأرض التي يعيش عليها هي الأخرى مركز جميع الكواكب، التي تدور حينئذ حول الأرض مثلما تدور القصة الكونية حول العالم الإنساني.

وفي العلم عبر الفرنسي بليز باسكال (1623 – 1662) عن حال الصراع بين الدين والعلم الحديث، حيث كان الرجل عالمًا كبيرًا في الرياضيات، لكنه في الوقت نفسه عميق الإيمان بالدين، يعتقد أن ما كشف عنه العلم الحديث من خواء العالم اللامتناهي ومن "الصمت السرمدي" فيه يلقي في القلب رعبًا خالصًا.

أما فرنسيس بيكون (1561 – 1626)، الذي سبق باسكال بزمن قصير، فقد عبر في "الأورجانون الجديد" عن حالة التأهب التي سبقت انطلاق الثورة العلمية بحديثه عن "الفلسفة الطبيعية"، وهي المسمى القديم للعلم التجريبي الحديث قبل انفصاله بمنهجه وأدواته الخاصة عن الفلسفة كنشاط عقلي. كما عبر في كتابه "تقدم المعرفة" عن موقف إيجابي من تلك الثورة التي لم ير أي تناقض بينها وبين الكتاب المقدس، بل أخذ يطالب بالحرية الفكرية الكاملة لرجال العلم، قائلًا إن أهمية عملهم للجنس البشري أكبر من أن يعوقها السذج من رجال الدين، على نحو تبدى وكأنه إعلان استقلال من جانب العقلانية العلمية. ومع هذا يبدو أن الثورة العلمية، وما تفضي إليه من انتصار لمنطق العقل، كانت في انتظار العالم الكبير نيوتن كي تزدهر وتثمر، باكتشافه لقوانين الجاذبية الأرضية.

وفي الفلسفة سار الأمر على المنوال نفسه، ففي مفتتح الفكر الحديث كانت ثمة "عقلانية مثالية" لا تكترث بالواقع التجريبي، كما هو الأمر لدى ديكارت (1596–1650) الذي عدّ الفكر دليلًا على الوجود،

وهو ما أدى إلى افتراض وجود الله ثابتًا مطلقًا محققًا يضمن أن ما يلتقطه العقل من الموجودات موجود فعلًا، حيث تمكن ديكارت بحنكة نظرية ومن خلال مبدئه الشهير "أنا أفكر إذا أنا موجود"، من قلب نظرية المعرفة الأفلاطونية التقليدية القائلة "أنا أفكر، إذًا ما أفكر فيه موجود". ومن ثم صار العقل الحديث وحيدًا، مستقلًا بذاته، وعالمًا في نفسه وبنفسه، لا يتأثر بالمؤثرات الخارجية، منفصلًا عن جميع الأشياء الأخرى. لقد رفض ديكارت فكرة "وحدة الوجود" لأن "الله هو خالق لمخلوقاته لا متحد بها، ويتجلّى حضوره فينا بما نستشعره من رغبة دائمة في بلوغ الكمال. ورغم ذلك لم يكن المقصود من الميتافيزيقيا الديكارتية إثبات وجود النفس والله، بل الإعداد للمعرفة، والمعرفة العلمية خصوصا؛ لذا فقد انطلق من جوهر هذا اليقين الذي يتعذر اختزاله، ليثبت حقيقة العالم الخارجي.

أما حركة الإصلاح الديني، فربما كانت هي الأكثر تعبيرًا عن المراوحة بين الروح التقليدية والروح الحديثة، فالحركة التي أفضت في النهاية إلى الدولة القومية، سارت إلى تلك النتيجة عبر متتالية صاعقة لم يكن مخططًا لها بدئيًا؛ إذ لم تكن ثورة مارتن لوثر على الكنيسة الكاثوليكية تمردًا على العقيدة المسيحية، بقدر ما كانت عداء شخصيا للبابا والأكليروس. كان هدف لوثر هو تبسيط الدين، وربما أراد تقويض سلطان البابا بعد ذلك، لكنه بالقطع لم يكن يهدف إلي هدم الكنيسة الكاثوليكية، بل كان، مع كالفن، يعتقدان أنها ذات أصل مقدس، وسارا على نهج الاستشهاد بتراثها ولاهوتييها في دفاعهما عن آرائهما ومواقفهما، لكن عندما فشلت حركتهما الإصلاحية في إقناع الإكليروس المسيطرين عليها سمحا بإنشاء مؤسسات كنسية منفصلة عنها، نمت على فكرة أن المسيحية في شكلها الأصلي يمكنها أن تعبر عن نفسها بإخلاص كامل دون سلطة البابا، التي لم يكن لها وجود في المسيحية الأولي. ومن ثم لم يكن لوثر، جوهريًا، ينتمي إلى الروح الحديثة أو النزعة التحررية، وإذا كان قد احتج على كبح الآراء وإحراق الملحدين. ولما تبين له أثناء ثورة الفلاحين أن الرجال الأحرار إنما كانوا يريدون أمورًا أخرى تختلف عما يريده لهم، فقد وقف ضدهم.

وأما البروتستانتية الكالفنية، فقد عمدت إلى بث مزيج متناقض بين أتباعها، فيه تشوف إلى العالم الآخر لأجل الاتحاد بالرب، وفيه كذلك ذلك التوقير الدنيوي للإنسان الذي يكد ويعمل وينجح ماديًا. وربما كان المصلحون الآخرون على اتفاق في مقاومة انحطاط الكنيسة وفساد رجالها، لكنهم أيضا كانوا مع الإبقاء على الدين المسيحي كما ورد في الأناجيل. بل إن بعضهم، مثل إرازموس، قد أبقى على العقائد الأساسية للمذهب الكاثوليكي، بينما عصف البعض الآخر، خصوصا جون وكلف وجون هس، بهذه العقائد، داعين إلى المسيحية كما تصوروها. لكن البروتستانتيين الأوائل لم يتصوروا عالمًا أو كونًا جديدًا، فقد آمنوا بالخطيئة الأولى الأزلية، وآمنوا بالكتاب المقدس مصدر إلهام ووحي، وآمنوا بضرورة وجود سلطة، شريطة ألا يمثلها بابا روما، لكنها لا تزال سلطة تعلو على عمليات التجربة والخطأ التي تجري في الحياة العادية. كما اعتقد البروتستانتيون في إله وسع الكون كله لا يشبه في شئ قوانين الرياضيات، وآمنوا بنار جهنم كما آمنوا بنعيم السماء للصفوة التي اصطفاها الرب.

وهنا يستخلص الكاتب أن مسيرة العقلانية والأنسنة في قلب العالم الحديث لم تكن سهلة ولا مطردة، بل صعبة ووعرة إلى أقصى حدّ، شابتها نكوصات وتراجعات، وإن شكلت اتجاهًا عامًا صاعدًا منذ عصر النهضة، حيث أخذت تتراجع التصورات المسيحية المتشائمة إزاء الطبيعة البشرية، حيث الناس يولدون في الخطيئة، ولا إمكانية للخلاص إلا عبر يسوع المسيح، بغض النظر عن قدرة الإنسان على التعلم والتطور والكفاح الأخلاقي، وهي التصورات التي صبغت روحانية العصور الوسطى بالركود والسلبية والعجز.

في المقابل أخذت تنمو تصورات جديدة عن إنسان فاعل، خلاق، مبادر، لم تعد أقداره خاضعة لحركة النجوم والكواكب كما ادعى التفكير البابلي القديم، بل انطلقت إرادته لتجاوب الآفاق، في كل الاتجاهات التي يرغبها الآن، أو يطمح إليها في المستقبل، ومن ثم فتح الباب تدريجيًا أمام أنثروبولوجية جديدة أخذت تفسر السلوك الإنساني بالرجوع إلي المعرفة البشرية والعلم والحضارة أو التاريخ، بدلا من الرجوع إلى الدين وحده.

– العقل والحرية في مواجهة الإيمان

كانت المرحلة الممتدة من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، غنية بالتحولات والتغيرات، فقد شهدت بروز عقول جديدة بدأت تنظر إلى ماضيها وحاضرها ومستقبلها بعقل جديد، خاصة في المجالات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والفنية. لقد أخذ ينهار عالم الإقطاع ليتبلور على أنقاضه وعي إنساني جديد. فبرزت النزعة الشكية عند ديكارت والتجريبية في الرياضيات والفيزياء لدى بيكون وغيره، حيث لخص برتراند راسل المكونات التي قامت عليها تلك المرحلة في ثلاث:

1- تأكيد الحقائق التي بنيت عليها التجارب العلمية والعملية.

2- تمتع العالم بنظام من داخله، ذاتي العقل وذاتي الديمومة.

3- الأرض ليست مركزًا للكون، كما أن الإنسان ليس غاية الكون، إذ إن الغاية يصنعها العلم.

ومن ثم برزت فلسفة جديدة إما إنها تتنكر للدين، أو على الأقل تسلك مستقلة عنه، ترفض الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلًا إلى السعادة الإنسانية. على الصعيد الأول فالله إما هو الطبيعة نفسها، وليس هناك علو واقعي له على الطبيعة المحسوسة، كما قال اسبينوزا، حيث يصبح الله هو الصلة الباطنية للأشياء جميعًا، لكن غير المستقلة عن العالم الطبيعي ونواميسه. وإما أنه (أي الله) هو المجموع الكلي للقوانين الطبيعية، وبهذا فقد بين العلماء أن الأديان ليست إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي

والأخلاق العملية وليست مصدرًا ولا حتى موضوعًا للحقيقة.

على الصعيد الثاني قدم نيوتن صياغة معقولة للعالم الطبيعي، مستخرجًا أبرز قوانينه، إذ رأى أن الجاذبية تشد الأجسام بعضها إلى بعض بحسب كتلتها طرديًا. لكنه رأى أن الجاذبية هي نشاط الله ذاته، وألا تناقض بين الإيمان الديني والعلم، الذي اعتبره الوسيلة الوحيدة للتوصل إلى الفهم الصحيح للمقدس، فلا يعطي سبيل لمعرفة الله سوى من خلال نظام الطبيعة وهيكلها، ومن ثم تم رفض الاعتقاد بالمعجزات والتعويذات ووجود الأشباح والشياطين وغير ذلك من الخزعبلات الوثنية.

أما مفكرو عصر التنوير الأوروبي فذهبوا خطوة أبعد، فمن جانبه سار جان جاك روسو خطوة كبيرة باتجاه فصل التعاليم الدينية عن العلم، فلم يعد للكتاب المقدس قيمة خارقة للطبيعة، ولم يعد هناك من أسفار ولا وصايا، ولا وجود لديانة الكاهن، فالله موجود ومعرفته ممكنة عن طريق العقل، ومن خلال تأمل الطبيعة.

أما صموئيل كلارك، المؤله الطبيعي، فذهب إلى بعيد في تأليه الطبيعة، وهو الخط الذي سوف يصل ذروته بعد قليل في شكل إلحاد إله السماء. فلدى كلارك "إن الأفعال لا تعد طيبة أو سيئة إلا بمقتضى قوانين بشرية وضعت بطريقة تعسفية. فالإله الذي رسمه هؤلاء كان مختلفًا عن الإله الذي رسمته الديانات من قبل، والدين أصبح عاجزًا عن إلهام حياة الإنسان الباطنية، فالإيمان ليس معرفة عقلية، بل هـو حالة روح تتوق إلى الحقيقة نفسها. لقد تكيفت المسيحية مع الصورة العقلانية التي تبقي الإله خارج عالمنا. لقد نأى الله بنفسه عن هذا العالم الذي يريده أن يدير شؤونه بنفسه، تاركًا الناس لمصائرهم الواقعية من دون عناية بهم، ورغبة في خلاصهم.

هنا يقف المؤلف كثيرًا عند تشارلز داروين (1809- 1882) في كتابه "في أصل الأنواع"، ويحلل المسار العلمي الذي أفضى إليه لدى رواد كثيرين سبقوا داروين إلى القول بفكرة الارتقاء، فقد كتب هربرت سبنسر في العام 1852 مقارنًا بين أسلوب التفكير الساكن وأسلوب التفكير الدينامي، مدافعًا عن فلسفة التطور. كما قدم "بوفون" و"لامارك" اكتشافات مهمة على طريق الفكرة التطورية. كما عالج "بوفون" فكرة الارتقاء بصورة صريحة، وإن لم يورد أي شيء عن الأسباب أو الوسائل التي تم بها التحول الذي حدث للأنواع الحية، فيما كان "لامارك" قد نشر آراءه في العام 1801، وأضاف إليها الكثير في العام 1809 في كتابه "الفلسفة الحيوانية"، وبعد ذلك في العام 1815 في كتابه "التاريخ الطبيعي للحيوانات اللافقارية"، وقد رفع في هذه الأعمال مبدأ أن جميع الأنواع الحية – بما فيها الإنسان– قد انحدرت من أنواع أخرى. وكان هو أول من قام بالخدمة الجليلة التي تتمثل في لفت الانتباه إلى وجود احتمال بأن جميع التغيرات في العالم العضوي، كذلك غير العضوي، ناتجة من قانون، وليست نتيجة تدخل إعجازي.

لكن داروين بلغ بفكرة الارتقاء ذروتها حيث رأى أن القوانين التي تحكم تطور الحيوان هي نفسها القوانين التي تحكم الإنسان، مع وجود فارق بينهما في الدرجة لا النوع. لقد أعطى داروين معنى لانفصال القوانين البشرية عن القوانين الإلهية، فالإنسان أصبح أكثر تحررًا عندما انفك عن الحضور الإلهي، كما أصبح العلماء بعد داروين يرون أن الحق والباطل والضمير لا تتجذر في الدين ولكن في القابلية وفي المجتمع، وأن الأديان ظواهر تاريخية قابلة للتطور والتغيير، وإن التاريخ لا يعدو أن يكون تاريخ العقل وتقدمه وإنجازاته.

– العقل في رفقة الإيمان

يرصد صلاح سالم في مبحث تحت هذا العنوان، عمق التحول في الفلسفات المعاصرة التي أخذت في التوالد حول منتصف القرن العشرين، تأثرًا بفيزياء أينشتاين النسبية، المتمركزة حول الاحتمال العلمي، وما سبقها أو تلاها مباشرة من نظريات جرت مجراها، وأسهمت في تقديم صورة جديدة للكون تتميز بالتحول والديناميكية، فيما يغيب عنها الثبات واليقين. لقد أخذت الفلسفة تستجيب لهذا التحول في معمار الفهم العلمي للكون، بتقديم صورة أقل وثوقية لمفهوم "الحقيقة" تتنازل عن المطلق.

ففي مقابل مفهوم الاحتمال الذي ساد العلم التجريبي في تصور الفضاء الكوني، ساد مفهوم النسبية لدى الفلسفة في تصور المعمار الفكري، ونمت شكوك عميقة في قدرة الإنسان على بلوغ اليقين، الذي لم يعد قائمًا في الفكر المعاصر تقريبًا، اللهم إلا إزاء الموت. بل إن اليقين تجاه الموت قد اقتصر على تلك الحادثة التاريخية التي يراها الناس، وتؤدي إلى فناء الجسد، وليس على المفهوم الكلي للموت، الذي يتجاوز هذه الواقعة التجريبية المتفق عليها بين جميع الثقافات، إلى الأبعاد الميتافيزيقية المثيرة للاختلافات فيما بينها حول إمكان وجود حياة أخرى، وأشكال هذا الوجود، وملابساته، حيث يجري التمايز هنا بين مجرد الموت ومطلق العدم.

بحسب النسبية، حيث يتباطأ الشيء كلما زادت السرعة، فضلًا عن أن الكتلة ليست ثابتة بل تزيد بزيادة السرعة بمقدار محدد، فالزمن يسير ببطء عند الكتل الكبيرة، والعكس صحيح بالنسبة للكتل الصغيرة، يصير الحتم العلمي خرافة، والاحتمال أكثر إمكانًا وهو ما أثر بوضوح في فلسفة العلم، خصوصًا لدى كارل بوبر الذي رأى أن النظرية تبقى دائمًا عملًا من أعمال التخمين، ولا يوجد نظرية لا تكتنفها مشكلات. لهذا، يقترح بوبر من أن الحقيقة الأكثر تمييزًا للعلم هي مقولة استبعاد الخطأ من خلال النقد. بينما رأى محمود أمين العالم الذي اقترب من لبّ المشكلة، عبر مفهوم المصادفة، أن منطق العلم يقول بإمكانية التحول من الحتمية إلى الاحتمالية، فالشيء إما أن يكون ضروريًا، أو مصادفًا، لكن لا يمكن أن يكون ضروريًا ومصادفًا في آن واحد، فما يمكن أن يخضع لقوانين العلم يعدّ ضروريًا، وما لا يمكن إخضاعه يعدّ مصادفه ويتم استبعاده.

وفي لفتة مبدعة ينقل المؤلف تأثير هذا التحول في مفهوم الحقيقة العلمية إلى مجال الفكر والعالم الروحي، ليكشف عن صياغة تعددية بين السردية الدينية والسردية الإلحادية التي يرى أن الصراع بينهما قد احتل ساحات متزايدة، واستهلك جهودًا كبيرة في الزمن الحديث. فالطرف الملحد، رأى أن المؤمنين لم يستوعبوا مغزى حضور الإنسان ككائن حرّ على الأرض يملك السيطرة على مصيره فضلًا عن إمكانية التعرف على الطبيعة والعالم من دون إله. بينما اعتبرت طبقة المؤمنين أن الملحدين يمارسون استعلاءً على جموع المؤمنين، وأن الملحد عدواني بقدر ما هو استعلائي. وإذا كان جاك دريدا قام بنقد السرديتين، ورأى أن الملحدين، اختزلوا الدين في صيغ وعبارات نمطية تناسب أيديولوجيتهم، أما المؤمنون فيبرعون أيضًا برؤية تبسيطية تنفي الملحد جاعلة منه كائنًا شريرًا بالضرورة، فإن الطريق الذي يراه المؤلف ضروريا لتجاوز الصراع والانقسام والإقصاء فهو الاعتراف المتبادل. لذا نرى صلاح سالم يعود لاستكمال ما بدأه متوقفًا عند جياني فاتيمو – الفيلسوف الإيطالي الذي يدعو إلى نشر الفكر الخافت لمواجهة اليقين الطاغي (...) وهو بما يقدمه يحاول هدم جميع الجدران، بما فيها تلك التي تفصل بين المؤمنين بالله، والمنكرين لوجوده.

وبرغم ما يقدمه صلاح سالم من مقاربه تتجاوز السرديتين، إلا أنه يرفض التخلي عن العلمانية، وإن كان أيضًا يرفض التخلي عن إيمانه الروحي الإسلامي. ومن ثم يعلن سالم انحيازه للمدرسة النقدية، وميله إلى أطروحات هابرماس عن المجتمع ما بعد العلماني، بحيث يتم نقد الأيديولوجية العلمانية والأيديولوجية الدينية بنفس القدر وفي ذات الوقت، وبطريقة تستخدم فيها كل ممكنات اللغة والفعل التواصلي لدفع كل طرف عن التخلي عما يعتبره مهمته الأساسية وهي هزيمة الطرف الآخر والانتصار عليه دونما الوعي بأهمية المرحلة التاريخية، وهو الوعي الذي يفرض على مشروع الحداثة التحرك في اتجاهين:

1– عقلنة الدين.

2– وقف تطرف الحداثة وعجزها.

لذا، لا بدّ من استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية، التي يمكن أن تحدّ من ظواهر كالعنف والتطرف الأصولي والإرهاب.

على الدين أن ينفتح على الحداثة، وأن يكون ندًا لها لا عدوًا، وبهذا على المتدينين أن يبذلوا مجهودًا للتعاون المعرفي، وأن يماشوا سلطة العلوم، وأن ينفتحوا على أولويات دولة الحق الدستورية – وبهذا يفترض هابرماس بأن على الدين، كما على الحداثة أن يقدما تنازلات متبادلة معًا، وبهذا يصبح الدين قادرًا على تعقل نفسه في سياق ما توصلت إليه الأديان الأخرى، كما تصبح الحداثة أكثر عطفًا وتسامحًا مع المتدينين. ويرى سالم هنا أن الإسلام بالذات، عبر تأويل متفتح وإنساني، يستطيع التكيف مع منطق الحداثة، والإسهام في تقديم نقد لها من موضع الشريك لا العدو،

فيزيد من عدد الأصوات التي تتحدث بها، فالانفتاح والحوار متعدد الأصوات مع الذات والغير، هو الطريق الآمن للانفصال عن نموذج الفكر القروسطي، القائم على العنف والإلغاء والتهميش المتبادل وصولًا إلى مجتمع أكثر انفتاحًا، وإلى وعي للحقائق الموضوعية.

– التنوير المادي

يستعرض المؤلف هنا بإيجاز غير مخل تاريخ تطور العقل البشري من منظور القدرة على المعرفة، ففي عصور طويلة سابقة على الحداثة، كان السؤال الفلسفي أنطولوجيًا بالأساس، يدور حول الوجود: ما سره وأصله؟ ما هو مغزى الخلق ومصير المخلوقات؟ ولم يكن متصورًا أن يأتي الجواب بعيدًا من أحد اتجاهين أساسيين: **أولهما** هو ذلك الذي بنى على نمط التفكير السحري، حيث كان العقل الأسطوري الذي ساد المرحلة البدائية في تاريخ الحضارة. **وثانيهما** هو الذي بنى علي نمط التفكير الديني، حيث كان العقل النقلي الاتباعي، الذي ساد الحقبة المحورية في تاريخ الحضارة.

في المرحلة الأولى "**البدائية**" أنتج العقل الخرافي أساطيره عن الخالق والكون، وعن العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وجميعها انبنت على رؤى سحرية، وتصورت وجود علاقة عضويـة أو شبه عضويـة بين طرفي كل ثنائية، فالخالق قوة سحريـة كبرى حالة في الكون، والإنسان جزء من الطبيعة، أو قادر على خطابها والحوار معها، وهكذا.

وفي المرحلة الثانية "**المحورية**" أنتج العقل الديني مقولاته عن الخالق والكون، وعن العلاقة بين الإنسان والطبيعة، نهضت جميعها على أساس التمايز الوجودي بين طرفي كل ثنائية، فالإله متعال، يسكن القبة السماوية، خلق الكون وارتفع فوقه أو تسامى عليه. والإنسان أرقى من الطبيعة، مستخلف عليها، قادر على حوارها، لكن ليس مباشرة، وإنما عبر الواسطة الإلهية، فالطبيعه دليل الإنسان على وجود الله، والله دليل الإنسان إلى فهم الطبيعة.

لكن، ومع ارتقاء العلم الحديث، أخذ الهم المعرفي يفرض نفسه تدريجيًا على البحث الفلسفي، الذي أخذت تتناوشه تساؤلات حول مصدر المعرفة، أهو العقل وما ينطوي عليه من مبادئ عامة كلية أو فطرية؟ أم هو الحس والتجربة؟ وما هي حدودها؟ أهي مطلقة، أي قادرة على بلوغ اليقين، وإزاء كل القضايا، أم نسبية، محصورة في دائرة الاحتمال والترجيح؟

ومن ثم ذهب القائلون بأولوية الحس إلى أن التجربة وحدها أو بالأساس هي مصدر المعرفة العلمية، فالتجربة هي التي تنعكس على العقل في شكل مباشر وكأنه سطح أملس أو مرآة عاكسة، لا يملك تصوراته الخاصة ولا مبادئه الكلية، فنصبح أمام عقلانية مادية (وضعية متطرفة) لا تعترف إلا بما تلتقطه الحواس مباشرة من ماهيات وأشياء، ولا تثمن سوى الاستقراء التجريبي المباشر، فيما تدير ظهرها لكل المقولات والمفاهيم التي تعلو على عالم الأشياء، ولا تتجسد في أشكال واقعية، ما يعني تجاهل

مقولات من قبيل مبادئ العقل الكلية نفسها، وبالذات قانون عدم التناقض، وكذلك مفاهيم من قبيل "الفطرة الإنسانية" التي يذهب كثيرون إلى أنها الحاضنة الأساسية للإيمان، باعتباره الجانب الغيبي/ المتسامي في الوجود الإنساني.

أما القائلون بمصدرية العقل فذهبوا إلى التساؤل من جديد حول قدرته على المعرفة، وهل هي مطلقة، حيث تتبع العملية المعرفية منه وتصب فيه، فيكون هو المبدأ والغاية، البداية والنهاية، وتدور المعرفة حول قوانينه المنطقية ومبادئه الكلية، فنكون أمام (عقلانية مثالية) لا تكترث بالواقع التجريبي كما كان الأمر لدى ديكارت؟ أم هي قدرة نسبية، تمنح للعقل دورًا مركزيًّا في عملية المعرفة، من دون اعتباره المصدر الوحيد لها، فنكون هنا أمام عقلانية نقدية كما كان الأمر لدى كانط؟ فلدى الأخير تنبع عملية المعرفة من الحواس الإنسانية نعم، لكنها لا تكتمل من دون فعالية العقل، حيث تصل الحقائق الحسيّة إليه في صورة حدوث؛ أي تصورات أولية بسيطة عن أشياء واقعية، يُعمل فيها قوانينه ومبادئه، وصولا للاستدلالات الكلية والنظريات المعرفية، فعملية المعرفه ليست إلا تركيبًا ذهنيًّا، وتأويلًا مستمرًا لواقع يحيط بالإنسان، وليست مجرد اكتساب لمعلومات دقيقة عن هذا الواقع، عبر إشارات حسيّة نتلقاها هكذا ببساطة ومباشرة. وهكذا نكون أمام عقلانية (نقدية)، تتوسط المثالية الديكارتية المتمركزة حول المنطق الصوري، والمادية الميكانيكية المتمركزة حول التجربة الحسيّة، إذ تعول النزعة النقدية على الاستدلال المنطقي، والاستقراء التجريبي معًا.

في موازاة هذين المستويين المختلفين حول مصدر المعرفة وحدودها، تبلور مستويان أساسيان في مسيرة النقد التنويري للدين:

على **المستوى الأول** يبرز التنوير المادي، حيث تم التشكيك في الحقيقة الإلهية نفسها، والبحث في أصول فكرة الدين ذاتها، عبر عديد الأسئلة التي تم طرحها: فهل ثمة توحيد أولاني، أي إيمان بإله واحد خالق انطلقت منه شتى الاعتقادات التالية، وضمنها الوثنية، قبل العودة من جديد إلى الدين التوحيدي ممثلا في التقليد الإبراهيمي، أم أن أصل الدين يكمن في (أشكال أولية للحياة الدينية) حاول علماء الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الكبار وعلى رأسهم ماكس فيبر وإميل دوركهايم تفسيرها، زاعمين أنها تتجذر في دوافع كالخوف الناجم عن عجز البشر البدائيين أمام قوى الطبيعة، فرأوا في ظواهرها الكبرى ما يستحق العبادة أملا في استمالتها، أو الجهل الذي أعاق محاولات هؤلاء البدائيين لإدراك طبيعة النفس البشرية خصوصا على صعيدي الأحلام والرؤى، أو الاغتراب، الذي يدفع كل جماعة بشرية للسعي إلى إدراك الأواصر التي تربط أعضاءها معا، وتميزها كجماعة عن الجماعات الأخرى. وبالتالي كان الدين إما فيزياء بدائية (الطبيعية) أو علم نفس بدائيًا (الأرواحية) أو علم اجتماع بدائيًا (الطوطمية)؟

في هذا السياق نُظر إلى الألوهية، باعتبارها غير علمية، تجافي العقل، ما كان إيذانا بزوالها في عصر العلم، بحسب ما ذهب إليه التنوير المادي.

في هذا السياق، برزت نصوصًا تشكك في الحقيقة الإلهية نفسها، فماكس فيبر عالم الاجتماع وإميل دوركهايم، زعما أن الفكرة الدينية تجذرت في خوف الإنسان مما لا يعرفه، وبالتالي من عجزه أمام تبدلات قوى الطبيعة وظواهرها الكبرى. لهذا فما رأوه ولم يفهموا مسبباته هو ما يستحق العبادة.

ومن هذا السياق نظروا إلى الإلوهية باعتبارها غير علمية تجافي العقل ما كان إيذانًا بزوالها من عصر العلم. وكانت ذروة ما أتى به فلاسفة عصر التنوير إعلان موت الإله، وبالتالي نهاية الدين والسرديات الأيديولوجية والفلسفية والتاريخية المتعلقة به، حيث العالم الطبيعي، أو المادي هو الحقيقة الوحيدة، وليس ذلك بحاجة إلى علة خارجية.

لقد رأى فيورباخ أن "المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة، فلولا موت الإنسان لما كان هناك وجود لله. ولو كان الإنسان أبديًا لا يفكر في الموت لما كان هناك تفكير في الإله، وهذا ما جعل من المقابر معابد للآلهة".

لقد كانت فكرة الموت فكرة دينية بامتياز، تدفع إلى التفكير في المعابد، أي في الحقيقة الإلهية المغلقة. في حين رأى ماركس أن الدين ذو تنهدات خليقة منهكة، وقلب عالم لا قلب له، وروح عصر لا روح له، ما يعني أنه ليس إلا "أفيون الشعوب".

هكذا يصبح إلغاء الدين باعتباره سعادة وهمية للشعب هو الشرط الذي يشكل سعادته الفعلية، كما يصبح نقد الدين بمثابة المطالبة بأن يتخلى الشعب عن الأوهام الخاصة، وعن أي وضع يحتاج إلى الأوهام، وأضاف ماركس أنه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله، بقدر ما يحطّ من شأن نفسه. "إن المسألة لم تعد تتعلق بعد اليوم بصراع الإنسان العلماني مع الكاهن الموجود خارج ذاته، بل بصراعه مع الكاهن الموجود داخل ذاته".

وبحسب سالم، فإن كل أحاديث النهايات، نهاية السرديات الكبرى (الدين والفلسفة والتاريخ والإيديولوجية) إنما تنبع من منطق الحتم العلمي، الذي تبناه التنوير المادي، وسعى إلى تعميمه على شتى المجالات الأخرى، وضمنها تلك المتخاطبة بحديث النهايات، وفي رأيه أن لا شيء قد انتهى، ولا شيء سوف ينتهي ما دامت المسيرة البشرية مستمرة ومتدفقة، فكل ما يجري هو أن هذه السرديات، في مراحل تاريخية معينة، تأخذ في التعبير عن نفسها بأشكال مختلفة، فإيديولوجية ما قد تنتهي، لكن مفهوم الايديولوجيا نفسه يظل قائمًا، بل إن إيديولوجية أخرى هي التي تدعى بنهاية الأيديولوجية الأولى، كذلك في الدين ينفي شكلٌ ما من أشكال الروحانية، شكلًا آخر، فنهاية الدين التقليدي قد تدفع إلى خلق تدين عنيف من ناحية، أو أديان مدنية معلمنة كالنزعة الإنسانية أو الوطنية من ناحية أخرى... وهكذا.

- التنوير الروحي

على **المستوى الثاني** يبرز "التنوير الروحي" الذي لم ينشغل بمفهوم الإلوهية، أو بأصول الدين، وإن لم يعول عليهما كثيرًا في صوغ رؤيته للعالم. لقد حاول ترسيم ساحة الوعي الإنساني "العقلاني" في سياق التأكيد على الحضور الفعال للإنسان الجديد في الكون، لكنه لم يذهب إلى نفي الحضور الإلهي، أو تصور الفعالية الإنسانية باعتبارها نقيضًا للفعالية الإنسانية.

ويرى صلاح سالم أن الفكر الألماني، خاصة في نزعته النقدية، هو الأكثر تعبيرًا عن هذا النمط من التنوير غير المعادي للدين، ومن هذا الرعيل جوتولد لسنج (1729 – 1781) الذي قدم الدفقة الأولى في هذا التيار الفكري، مؤكدًا دور التطور التاريخي في نمو الاعتقاد التوحيدي، ذلك التطور الذي أثر في ارتقاء العقل البشري، سواءً في مرحلته الطفولية (اليهودية) وفي بلورة مفهوم العقاب والثواب، لكن بغير إيمان بحياة أخروية. تلك المرحلة التي تجاوزها العقل البشري الذي انتقل إلى مرحلة الصبا (المسيحية) التي دعا روادها إلى إله عالمي وإلى فضاء الإنسان من الداخل، ففي تلك المرحلة، مرحلة النضج التي أدركت عقلانيًا ما كانت تستقبله كوحي يومًا من الأيام.

أما الدفقة الثانية فمثلها كانط، الذي دعا إلى عودة العقل الإنساني إلى نفسه، كما دافع عن الميتافيزيقيا التجريبية التي تنبع من طبيعة عقلانية، دون أن تزعم لنفسها الحق في فرض مفاهيمها على التجربة الإنسانية، حيث نظر إلى مفهوم الإلوهية كحقيقة تتجاوز حدود العقل، ولا تناقضه بالضرورة، تستعصي على الإثبات التجريبي من ناحية، وعلى النفي التجريبي من ناحية أخرى، ومن ثم لم يبذل جهده في نفي الحضور الإلهي بقدر ما بذله في ضدية كل أنظمة السيطرة على الحقيقة إنكارًا لدور العقل الإنساني، وكل بنيات السيطرة على المصير تهميشًا لحرية الإرادة الإنسانية.

لقد رسم كانط صورة لهوية مستمرة، مؤكدًا نزعة نسبية نشيطة تؤكد العالم كمعطى طبيعي للحقيقة. كما أخذ كانط من روسو تصوره للسلوك الإنساني باعتباره قائمًا على مبدأ استقلال الإرادة. ودعا إلى فضّ الاشتباك بين مسار الدين ومسار الأخلاق باعتبارهما ربيبي نوع خاص من العقل، هو العقل العملي.

أما الدفقة الثالثة، فمثلها هيغل الذي اعتبر الشأن المقدس نزعة باطنية عميقة صار التجاوز فيها أمرًا داخليًا، ولم يعد الأمر محض حقيقة إلهية لتعليم الجنس البشري، بل أصبح مشروعًا إنسانيًا جوانيًا لإدراك الحقيقة المطلقة. وخلافًا لفلسفة النقد لدى كانط، أكد هيغل على ضرورة إيجاد مصالحة فلسفية مع التقاليد الدينية المتراكمة عبر التاريخ، كي يكون التفكير نابعًا من العقل الكلي لا من الفهم وحده.

أما روسو الذي ينفي الخطيئة عن الإنسان من الأصل، فقد ناقض هيغل الذي اعترف بها دون أن يعتبرها قدرًا نهائيًا، فالإنسان لديه القدرة على استعادة السيطرة

على مصيره، وإن كان قد اعتبر في مرحلة لاحقة من حياته أن الحقيقة بمثابة انفصال عن الوجود الحقيقي. فالرجل الآثم حينما يقدم على خطيئته، إنما يعترف بوجوده المنفصل الذي كان ثمرة لفعلته، وتزداد حدة شعوره بالحاجة إلى معاودة الاتصال بالحياة الكلية التي كان قد انفصل عنها بارتكابه الخطيئة، وأن التوبة هنا ليست سوى اعتراف الإنسان بأن الإساءة التي ألحقها بالآخرين هي إساءة قد ألحقها بنفسه.

بعد هذا العرض يقف الكاتب أمام ما جاء به جاك ماريتان الذي رفض الأنسنة العلمانية التي تهدف إلى بناء مجتمع من دون إله، معتبرًا أن الإيمان المسيحي يغذي أنسنته الخاصة، وهو ما يعني أن الإنسان مع الله يحقق رغباته الروحية والفكرية المتعلقة بانتشاره الوجودي، بشكل أفضل منه من دون الله.

وفي العودة إلى الآراء التي طرحها المؤلف (من ص150 إلى ص187) حاول أن يقدم المزيد من وجهات النظر الفلسفية العلمية التي تدعم معتقده كمؤمن يدافع عمّا يعتقده ويؤمن به. لقد حاول صلاح سالم، إيجاد مكان للإيمان الروحي في الوجود الإنساني، لأن الهدف الدنيوي للحياة لا يمكن أن يكون نهائيًا أو مطلقًا لذاته، بل إن الدنيوية المطلقة لديه تنال من قدر الإنسان بأكثر مما تنتصر له، فكل ما هو دنيوي تافه ما دام أن الإنسان سوف يموت إلى الأبد.

ويرى سالم أن الفلسفة الوجودية، باعتبارها تعبيرًا عن تجربة الروح ونشاطها الإرادي في مواجهة المادة، وعن صيرورة انعتاق الإنسان من الحتمية التاريخية، ومن الضرورة الطبيعية التي طالما فرضت نفسها على العالم، تكاد تمثل الروح العاقلة في الدين، والنموذج الناجع للتدين؛ ففي الدين ينهض الإيمان بمهمته الكبرى في قهر قلق الإنسان الدفين وشعوره بالخوف واليأس، ومن ثم رأب الصدع داخل نفسه، وصولًا إلى الصفاء والروحانية والشعور بالاكتمال عبر التوحد شعوريًا مع الله. لذا يرى أن الوجودية المؤمنة كما تمثلها جاك ماريتان في الكاثوليكية، وباول تيليش في البروتستانتية، ويعقوب بيرديائيف في الأرثوذكسية، تمثل أشكالا مهمة للتصالح بين الإيمان الروحي وبين العقلانية الفلسفية، فهؤلاء أنتجوا ما يشبه فلسفة دينية أو إيمان متفلسف، عبر مصالحة جوانية عميقة، وهو نزوع يرى أن الإسلام بحاجة إليه، وأن النص القرآني، وحده، يسمح به ويحيل إليه، عبر شق روافد بين التدين الواعي، وبين العقل المعرفي، بل إنني أتصور ان المؤلف في عمله هذا إنما يمارس أو يعكس تلك النزعة الوجودية ويسعى إلى شقّ ذلك المسار، أما مدى نجاحه في ذلك، فيحتاج إلى إعادة تأمل دقيق.

- تحولات العلمنة

لا تعدو العلمانية، كما يرى الكاتب أن تكون ثمرة النقد التنويري (العملي)، والذي لم ينشغل كالنقد النظري بجذور الدين أو أصول الحقيقة الإلهية، بل صبّ تركيزه على دور الدين في الحياة اليومية، ودور المؤسسات الدينية في المجال العام.

وبرغم تعدد معاني العلمانية التي يوردها المؤلف، فإنها جميعها تتنافى مع مفهوم الوصاية الكهنوتية، أي احتكار المعرفة في شتى مجالاتها، بل تعطى الأولوية للمعايير العقلية، وتجعل من القيم موضوعًا للاختبار. والواقع أن مجمل المبادئ التي قامت عليها العلمانية كانت تهدف لاستقلالية العقل الإنساني – النظرية والعملية، وهي ما يرفضها النظام الكهنوتي الذي يدّعي قدرته وحده على فهم الحقيقة الجوهرية للدين، فالكنيسة مثلًا عند أوغسطين، تم التنظير لوظيفتها على أنها منفصلة عن الدولة المتحدة بها، وأنها تسمو عليها، حتى صارت الأخيرة كمدينة للشيطان تعمل في خدمة الأولى التي هي مدينة الله، وهو الانحراف الذي قاد في لحظة ذروته إلى بيع صكوك الغفران.

من ضمن هذه الأجواء التاريخية برز الإصلاح الديني الذي مثلته الحركة البروتستانتية، حيث سعى قادتها إلى تفكيك السلطة البابوية ما أدى إلى بزوغ النزعة الفردية – الدولة – القومية – الحديثة، خصوصًا بعد اختراع المطبعة وسهولة ترويج الكتاب المقدس الذي ترجمه مارتن لوثر أولا إلى اللغة الألمانية، ثم تُرجم بعد ذلك إلى معظم اللغات القومية، ليتمكن الفرد المسيحي من مطالعة الكتاب المقدس مباشرة وعلى نحو فردي من دون رقابة أو وصاية، وهذا ما غذّى النزعة الفردية، ومهّد السبيل لانطلاقة الحداثة، ومن ثم للتسامح الديني حيث يقول جون لوك: "لا تتدخل في عقيدة سواك، له ضميره ولك ضميرك".

ومع حركة الكشوف الجغرافية التي ترافقت مع ظهور طبقة اقتصادية رأسمالية جديدة، انهار النظام الإقطاعي ليحلّ محله نظام اجتماعي جديد، قاعدته القيمية الدينية البروتستانتية بديلا من الكاثوليكية، وقاعدته العلمية الفكرية نظرية (جاليليو) حول مركزية الشمس بديلا من نظرية بطليموس حول مركزية الأرض، وقاعدته السياسية هي السيادة المطلقة للملكية، وقاعدته الاقتصادية هي الروح التجارية، وبهذه التحولات خرجت أوروبا المجزأة إلى أكثر من 1500 وحدة سياسية، إلى الدولة القومية الحديثة. ففي العصر الإقطاعي الحديث، كانت العلاقة شخصية بين الإنسان الإقطاعي ورعاياه، تلك العلاقة التي تقوم على الحماية والحكمة، ولم تكن ترتكز على الأرض، لكن عندما اقترنت الأرض بالسيادة، أصبح هناك أساس قانوني لنظام الدولة الحديثة، والتي تميزت بالاعتراف بحق الفلاحين في حيازة الأرض، وهذا ما عبر عنه مفهوم العقد الاجتماعي الذي نادى به توماس هوبز، ثم لوك وروسو، حيث قال الأخير: "إن لكل شخص حقًا في الحياة والحرية والملكية الخاصة، وفي بلوغ السعادة، وفي عدم تعدي أي شخص على حقوق غيره من الناس".

لقد قسم العقد الاجتماعي المجتمع إلى فريقين هما: الهيئة الحاكمة – والأفراد الذين تنازلوا عن بعض حقوقهم وليس كلها. كان ذلك من أجل إقامة سلطة عامة تحترم الحقوق الفردية، وسلطة الحاكم المقيدة

بالإرادة المجتمعية الحرة، إذ نصّ العقد على مقاومة الحاكم الذي لا يحترم الحقوق الفردية والحرية الفردية، فالعقد كان المنظم والمرجع القانوني للسلطة. لذا، حذر جان جاك روسو من ظلم وبطش الحكام، ورأى أن الأرض ليست ملكًا لأحد، وأن الثمار للجميع، فالعقد بحسب روسو، لا بد منه، وهكذا قضت الهيئة السياسية على الحرية الطبيعية قضاء مبرمًا وثبتت قانون الملكية وشرعية التفاوت إلى الأبد. فأهمية العقد باعتباره "تعاقد حقيقي" بين الشعب والقادة الذين يختارهم لنفسه، يلزم الطرفان بعضهما بعضًا بمراعاة القوانين المنصوص عليها والتي تؤلف عرى اتحادهما.

إن العقد الذي يوحد المجتمع في إرادة واحدة، يلزم المجتمع والحكام في تنفيذ مضامينه، ويعطي للجميع امتيازات للتعويض لهم بما يكفل حسن الإدارة ويتطلبه من أعمال شاقة. أما الحاكم فيأخذ العهد على نفسه بألا يمارس سلطته الموكولة له إلا وفقًا لعقد موكليه، وبأن يديم لكل شخص هناءً تمتعه بجميع ما يحوزه، وبأن يجعله يفضل في كل مناسبة المصلحة العامة على المصلحة الشخصية.

- علمنة الوجود وتفكيك الإنسان

في مبحث أخير، يتوقف صلاح سالم عند الإشكاليات الناجمة عن التطرف العلماني، الناجم عن ذلك الفصل المتنامي بين الإنسان والقيمة، ويفضي إلى التشيؤ على نحو يقترب كثيرًا من النقد الذي جسدته مدرسة فرانكفورت، خصوصًا أدورنو لتسليع القيم والثقافة والجسد البشري، وهو وضع يرى المؤلف أنه تجاوز حالة الإنسان الزاهد كما في المسيحية التقليدية، وحالة الزاهد النشيط الذي كان في عصور الحداثة الأولى لدى كالفن والذي أعاد ماكس فيبر اكتشافه، إلى حال الإنسان الوظيفي النشيط/ المادي، والذي سيصفه هربرت ماركوزا في ستينيات القرن العشرين بـ"الإنسان ذي البعد الواحد"، وهو إنسان لا يحبّ الآخرين، ولا ينعم بمعان وأحاسيس عميقة، بل يجد نفسه في حال من التنافر والكراهية مع الجميع، مدفوعًا بأنانيته ونزوعه إلى التملك والسيطرة كأساس لإحساسه بالهوية. وهنا تنمو أشكال الفساد والاحتكار في الاقتصاد، وتترعرع أشكال الاستبداد والعنف في عالم السياسة، ويصبح المجتمع في حالة أشبه بحرب الجميع ضد الجميع، حيث تسود المنافسة والعداء بين الأفراد المتصارعين من أجل الاستحواذ على الأكثر دائمًا من الأشياء والمقتنيات.

وهنا يخسر الدين قوته الروحية وليس فقط حضوره العملي، فبينما كان يشكل إطارًا يشمل المجتمع، ويحدد نظامه الأخلاقي، وبينما كانت معتقداته تؤثر في عمق حياة الأفراد اليومية، أخذت فكرة التذرع بالآخرة تزداد غرابة، وتصبح غير ذات قيمة في الفكر العلماني. لكن ولأن الناس يبدون دائما في حاجة واقعية إلى لاصق إنساني، يحافظ على تجانسهم معًا، وانسجامًا مع ذواتهم، أخذت المثل الإنسانية العلمانية تُستدعى لأداء هذا الدور، وتحلّ تدريجيًّا مكان الدين، لتصبح أديانا علمانية أو مدنية، فالمذهب الوضعي إذ ينكر

المعتقدات الموحى بها من الأديان السماوية، ويعدّها خيالية من المعنى، فإنه في الوقت نفسه يتجه إلى عبادة الأبطال، باعتبارهم جزءًا أساسيًا من عبادة الإنسانية كلها. أو يحيل الإيديولوجيات السياسية إلى يوتوبيا دينية علموية، كالشيوعية، التي نهضت على نزعة مساواتية مطلقة، ونزعة مادية فائقة، يعتقد صلاح سالم أنها متطرفة، لا بد من تجاوزها نحو أفق إنساني ما بعد علماني يتراجع فيه دور الدين عن ادعاءاته بالحق في تنظيم المجال العام، وبالتالي عن المطالبة بالتحكم في تنظيم المجتمعات وممارسة السلطات، والوصاية على العلوم والمكتشفات، لكن من دون تحويل العلم نفسه أيديولوجيا نافية للإيمان، أو السلطة إلى أداة قمع للدين، ليبقى له حق الحركة في المجال الخاص بطريقة مشروعة وطوعية، ولا يكون مضطرًا للتمرد والعنف كي يجد لنفسه مكانًا ولو قصيًا، فالعلمانية الأحادية المتصلبة قد تدفع إلى التطرف الأصولي.

- الباب الثاني: مأزق الدين في العالم العربي

يعرض صلاح سالم في هذا الباب، المخصص للتجربة الدينية في الثقافة العربية، النظرية الخلدونية في النشوء والتطور، من الطفولة والشباب إلى الكهولة، والشيخوخة، حيث طفولة الأمم ميلاد سياسي، وشبابها نماء حضاري، وكهولتها نضج قومي، فيما شيخوختها تدهور في القوة والمدنية كما ينتهي لا بالموت كآحاد الناس، بل بانبعاث جديد داخل هذا العالم في دورات حضارية متجددة – فمثلًا قد تكون إحدى حقب التاريخ الأساسية بمثابة عصر فردوسي لدى أمة كمصر الفرعونية أو بابل السومرية، فيما هي عصر بدائي لدى أمة أخرى في شمال أوروبا، التي كانت بربرية أو غرب الأطلنطي حيث الأمريكيتين اللتين لم يكن تاريخهما القديم يمثل للإنسانية شيئًا يذكر. ويستنتج المؤلف من ذلك العرض، أن الحضارة العربية إذ تعيش مرحلة شيخوختها، فإن علاقتها بالزمن تظل متوترة وإشكالية، سواء مع الحداثة أو التنوير أو العلمانية.

- إخفاقات الحداثة وانكسار المشروع النهضوي العربي

يرى الكاتب، أن لحظة التشكل في الثقافة العربية، الممتدة في عصر التدوين بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين، بدت أكثر نضجًا من عمليات الانتقال التاريخي ولحظاته المفصلية، وبين العصور، إذ لم تتجاوب الثقافة العربية مع منطق العصور الحديثة بالقدر ذاته من الحيوية، وهو ما يرجع في نظره إلى عاملين أساسيين:

أولهما هو غياب العرب عن حركة الكشوف الجغرافية، وعجزهم من ثم عن تحقيق القطيعة مع الصورة الكلاسيكية للمكان. لقد كسرت حركة الكشوف الغربية صورة الغرب الذهنية عن العالم القديم، وحينما شهد العقل الغربي تحطيم الجغرافية العالمية أمامه قد شعر بقدرته على تحطيم وتكسير النظرة التقليدية الذي سادت تاريخه.

وثانيهما هو هامشية الدور العربي في ظاهرة العلم الحديث، بعكس العلم الحديث،

القائم على شكية ديكارت وتجريبية بيكون، وهو ما نقل وعي الإنسان الغربي إلى فضاء جديد موضوعي مكّنه من طرح أسئلة جديدة تمامًا على تاريخه، وأنماط تنظيمه الاجتماعي، أفضت إلى تحجيم دور الدين، ودفعت نحو المزيد من العقلانية والديمقراطية.

ومن العجز عن تحقيق القطيعة الجغرافية، ثم المعرفية، بقي الوعي العربي عاجزًا عن إنجاز القطيعة التاريخية مع كتلة العصر الوسيط، وبالتالي عن الولوج إلى فضاء الرؤية الحديثة. ولأن الرغبة في التغيير لم ينتج من عوامل داخلية، بل حركتها عوامل خارجية، فلم يكن أمام مجتمعاتنا العربية سوى الصيغة التوفيقية، كصيغة ثقافية تقيها الشعور بالاغتراب إزاء عالم لا نستطيع الانتصار فيه، ولا نستطيع في الوقت نفسه الانسحاب منه. لكن هذه الصيغة لم تؤت ثمارها، إذ تحولت من التوفيقية إلى التلفيقية بفعل دوافع عدة أفضت إلى انكسار المشروع النهضوي العربي، وإلى انبعاث الإسلام السياسي فالجهادي، ومن ثم إلى بروز وانتشار عواصف التطرف والأصولية.

- الفكر النهضوي العربي

ينطلق صلاح سالم من الافتراض السائد عن الوعي بقضية النهضة العربية مع حملة نابليون على مصر، أو ما يسميه "صدمة المدفع والمطبعة"، وما انطوت عليه من علاقة إشكالية مع الحداثة الغربية. فالنهضة العربية كانت نتاجًا للاحتكاك بالنهضة الأوروبية، لكنها في الوقت نفسه كانت ردًا عليها، نسجت على منوالها، في موجتين:

الأولى ما قبل الكولونيالية، حيث بدأت كحركة تجديد لغوية/ أدبية، تستعيد قبسًا من روح الماضي الزاهر وتنسج على منواله. وقد كان رجال النهضة الأدبية هم رواد تلك المرحلة مثل بطرس البستاني (ت: 1883)، وناصيف وإبراهيم اليازجي، وإبراهيم الدسوقي (ت: 1883) ومحمود سامي البارودي، وأديب إسحاق (ت: 1885)، وإبراهيم المويلحي (ت: 1906). وجميعهم كانوا أناسًا من القرن التاسع عشر، ليسوا من مصلحي المجتمع والدين بل معجميين وشعراء وكتابًا مصلحين للغة والأسلوب، وإلى حدّ قليل للأنواع الأدبية ونبشوا في القديم بحثًا عن الجديد، فإعادة استكشاف القديم كانت آنذاك بمثابة تجديد.

أما **الثانية** التي أعقبت الاحتلال الغربي، توسع خلالها مفهوم النهضة ليتجاوز معنى الإحياء الأدبي والفني إلى معنى الوثبة العامة، الفكرية والحضارية، ليحوي ذلك العمل الشمولي للسيطرة على الذات الحضارية العربية الإسلامية. ما يعد نسجًا على المنوال الأوروبي نفسه، حيث بدأت النهضة أدبية وفنية، بالتزامن مع الكشوف الجغرافية الكبرى، لكنها أفضت إلى الإصلاح الديني وإلى انبثاق الدولة الوطنية، فكان ذلك انطلاقًا عامًا لتجربة الحداثة الأوروبية.

حفزت الصدمة الثقافية خطابات فكرية عربية مختلفة دارت طوال النصف الثاني من القرن التاسع حول عقلنة الإسلام كمرجعية حاكمة، وإن تعددت نطاقاتها من داع إلى الجامعة الإسلامية، كجمال الدين

الأفغاني، إلى داع إلى الوطنية المصرية الذي مثله رفاعة الطهطاوي، إلى الفضاء العربي القومي، لدى عبد الرحمن الكواكبي.

كما برزت اتجاهات مكملة في بلدان المغرب العربي؛ فطرح خير الدين التونسي سؤاله الذي لا زال العديد من المفكرين يطرحونه: لماذا تخلف المسلمون وكيف يستعيدون تقدمهم؟

أما الإمام محمد عبده، فيرى المؤلف أنه من صاغ منطق هذه المرحلة، عندما أكد أن ثمة أصولاً ثلاثة من خمس يقوم عليها الإسلام، تتأسس على العقل وتجذر له، ومن ثم قدم صياغته الرائقة للعلاقة بين العقل والنصّ، معطيًا الأولوية للعقل، فإذا ما تبدّى بينهما تناقض كان بالضرورة "ظاهريًا"، يفرض تحكيم العقل فيه، ليس لأن ثمة خطأ في النصّ، لكن لأن فهمه قد استغلق على الذهن، ومن ثم وجب التأويل بحسب قواعد اللغة العربية، حتى لا نقع في آفة التلوين. وهكذا لا تبدو مركزية العقل استعلاء على النصّ أو رفضًا له، بل وسيلة فهم يتم من خلالها تجاوز ظاهره إلى باطنه، والولوج إلى قلب الحكمة منه.

في لمحة مبدعة يرى صلاح سالم أن محمد عبده، وإن اعتمد العقل كأصل من أصول الإسلام، فإنه فهم العقل باعتباره أداة استدلال على الحقيقة الإلهية، وليس باعتباره منتجًا لحقيقة إنسانية، وهي سمة كل تفكير ديني كلامي، يرى للحقيقة مصدرًا واحدًا، يمكن تأويله أو تفسيره، لكن دون الخروج من فلكه العام، وإلا كنّا أمام تفكير فلسفي خالص. إنه الفارق الأساسي بين نهج ابن رشد، القائل بمبدأ ثنائية الحقيقة، سيرًا على الطريق الأرسطي، وبين المعتزلة الذين ساروا سيرًا حثيثًا ورائقًا على طريق الفكر الكلامي، تفتيحًا لأفق النصّ الديني إلى أبعد مدى، لكن دون الخروج عليه.

هذا النهج المعتزلي/ التوفيقي لم يكن ديدن محمد عبده وحده، ولا حتى الطهطاوي والتونسي والأفغاني، بل هو المنهج العام لفكر النهضة العربية كله، والذي يمكن وصفه بالعقلانية، نعم، لكن بحذر شديد يضطرنا إلى إضافة مصطلح المثالية إليه لنصبح أمام "عقلانية مثالية". وهو أمر يمكن تفهمه كخطوة مهمة على طريق الاندراج في صيرورة العقلانية الحديثة، بما هي عقلانية شكّية وتجريبية، تنبع من أفق إنساني جديد ومغاير للأفق الإلهي المهيمن على العقلانية التقليدية الموروثة.

ولا يرى المؤلف هذا الأمر غريبًا في سياق الفكر الإنساني، إذ يشبه عقلانية ديكارت المثالية، التي انطلقت من الله كمبدأ للوجود، فيما ادعت أنها تبحث عنه، وأنها قادرة على تقديم البرهان الرياضي والمنطقي على وجوده، بل إنها لم تتصور إمكانية المعرفة إلا انطلاقًا منه وتأسيسًا عليه. لذا كان الشك الديكارتي شكًا مثاليًا وذاتيًا لتأكيد يقين قائم وليس شكًا فلسفيًا للبحث عن حقيقة مفقودة.

غير أن هذا التشابه بين عقلانية محمد عبده التوفيقية وعقلانية ديكارت المثالية، لا يفسر لنا اختلاف مآلات العقلانية الغربية بعد ذلك عن مآلات العقلانية العربية، حيث

انطلقت الأولى إلى الأمام بقوة الأفكار العقول التي ورثتها والمفكرين الذين تابعوها. أما الثانية فلا تزال منقسمة على نفسها لنحو قرن ونصف قرن، حيث خرجت منها تيارات عدة بعضها كان بمثابة تطوير لها، وبعضها كان نكوصًا عنها إلى مراحل سابقة عليها.

– ثانيا: جدل تيارات الفكر العربي الحديث

شهدت المرحلة التالية على الحرب العالمية الأولى 1918 تبلور ثلاثة تيارات فكرية أساسية خرجت من رحم تيار الفكر النهضوي، بفعل الجدل مع الواقع التاريخي المتغير أحيانًا، أو بين هذه التيارات نفسها أحيانا أخرى.

التيار الأول: هو "السلفي" الذي اعتبر نفسه أمينًا على مرجعية الرواد الإسلامية، فأعاد تأسيسها على أكثر قواعدها محافظة والتزامًا بالتقليد السني، أو ما اعتبره "إسلام أهل السنة والجماعة". والمفارقة الجديرة بالتأمل هي أن العروة الوثقى، أو مدرسة الأفغاني– محمد عبده بصفة عامة، خرج من تحت مظلتها اتجاهان متصارعان هما: اتجاه المنار السلفي، والاتجاه النقيض الذي قاد معركة العلمنة. وهذا قانون، يوافق المؤلف د. جابر الأنصاري في اعتباره قانونًا عامًا، بالنسبة لمدارس الفكر التوفيقي التي تُقارب بين نظامين فكريين مختلفين، فتنجح في ذلك لبعض الوقت عندما تكون الحاجة العامة للتوفيق والتقريب قائمة وممكنة التحقيق، ثم لا يلبث أن يتباعد العنصران المختلفان، ويتحول التوتر المضمر بينهما إلى صراع مكشوف وذلك ما حدث من قبل لتوفيقية المعتزلة بين الإيمان والعقل عندما انشطرت إلى ملاحدة وأشاعرة، خرجوا جميعًا من تحت مظلتها الائتلافية المشتركة بعد أن أصبحت دوافع المجابهة والصراع والانشطار أقوى من دواعي التقارب والتصالح والتآلف. لقد حاول محمد عبده إقامة توازن بين اتجاهات مختلفة، إلا أن هذا التوازن سرعان ما انهار على يد تلامذته، ففي حين أخذ علي عبد الرازق بالعلمانية السياسية، التي طالبت بفصل الدين عن الدولة والاعتراف بأن لكل منهما ميدان عمله المستقل، اتجه رشيد رضا إلى ما يسميه فهمي جدعان بـ"السلفية المحدثة" التي تقدم نفسها باعتبارها جهدًا تركيبيًا بين مستجدات العصور الحديثة وعدد من القيم التي توجه حضارة هذه العصور وبين الأصالة العقدية المتمثلة في (السلفية التاريخية) أي تلك الرؤية التي تشكلت بكثافة متفاوتة خلال عصور الإسلام الممتدة بوجه خاص ما بين مطلع القرن الثاني وبين أواخر القرن الرابع الهجريين على أيدي جمهرة من الفقهاء وأصحاب الحديث، ثم استؤنفت في القرن الثامن الهجري مع ابن تيمية. وهو التيار الذي سوف يتغذى على جهود كثيرين أمثال محمد فريد وجدي وأنور الجندي وشكيب أرسلان ومالك بن نبي ثم سيد قطب.

والتيار الثاني هو "الحداثي" بالمعنى التغريبي/ العلموي الذي واجه التيار السلفي بتبني المرجعية الثقافية الغربية كاملة، تحت تأثير سطوة التجربة التاريخية للحداثة.

فسياسيًا كان المركز الغربي هو المتحكم في شؤون العالم وتنظيمه المركزي آنذاك (عصبة الأمم)، واقتصاديًا كانت أوروبا هي التي أنجزت لقرنين مضيا الثورة الصناعية الأولى، وكانت الولايات المتحدة تعمل على إنجاز الثورة الثانية التي مكنتها من تغيير وجه العالم بالصناعات الكيماوية والهندسية، والكهربائية وصولا إلى التكنولوجيا النووية بعد الحرب الثانية مباشرة. وعسكريًا كان الغرب بجناحيه الرأسمالي والشيوعي يسيطر على ثلاثة أرباع الكرة الأرضية.

في المقابل لم تكن هناك قوة فكرية أو سياسية في العالم تستطيع التصدي له. ولأن عالمنا العربي لم يكن خارج هذا الإطار، فلم يكن غريبا أن ينمو داخله هذا التيار الفكري الذي ربط أنصاره بين التخلف العربي والدين الإسلامي، كما كان الأمر لدى فرح أنطون الذي اعتبر الأديان مدعاة إلى التفرقة الاجتماعية والوطنية لا لزوم لها، داعيًا إلى وحدة الحضارة الإنسانية. وشبلي شميل الذي دعا، متأثرًا بداروين، إلى إحلال العلم محل الدين كقاعدة للأخلاق حيث النظام الطبيعي هو أساس الخلق الصحيح، داعيًا إلى تبني النظرة المادية إلى الكون، والى أولوية نظرية التطور في تفسير الخلق على التفسير الديني. وعلى منوالهم نسج آخرون مقاربون لهم أمثال يعقوب صروف، وإسماعيل مظهر وفارس نمر.

أما سلامة موسى فسوف نطيل الوقوف عنده، باعتباره ممثلا لهذا التيار، ليس فقط لغزارة إنتاجه الفكري (45 كتابًا)، واتساع نشاطه الصحفي، أو لعمق التشابك بين أفكاره وحياته، بل لكونه تجسيدًا للحدّ الأقصى في التعبير عن هذا التيار، بصراحته في الدعوة إلى إحلال النموذج الغربي بديلا للنموذج الإسلامي في الحياة بدءًا من العلوم والتكنولوجيا، مرورًا بالسياسة والاقتصاد والعسكرية، وصولا إلى الفكر والسلوك والأخلاق، بل وحتى طريقة المأكل والملبس والمشرب.

يقدم سلامة موسى نفسه أولًا كداعية شرس للعلمانية، ليتم فصل الدين عن الدولة. ولأن نظرية التطور الداروينية تقع في قلب نظرته العلموية، يعلن إيمانه بها، وينتصب داعية لها، لأنها حولت نظر الإنسان إلى المادة، بعد أن غرق قرونًا في الغيبيات، يُفسر عن طريقها نشأة الأحياء على الأرض. فالتطور لديه قانون شامل، يسري على عالم الجماد وعالم الحيوان على السواء. ثم يصدر الرجل حكمًا فكريًا شموليًا بأن الحضارة الأوروبية تتغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم، ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتها. فلديه أن الغرب هو مركز العالم، وأن منجزاته المتحققة في حاضره: العقلانية، التقنية، الاشتراكية، تجعله قدرًا عالميًا لا نجاة منه، إن تجنب الغرب أي تجنب منجزاته ومكتسباته يعني الانقراض، لهذا فإن أي انغلاق ضمن يوتوبيا الماضي السلفية لن يؤدي إلا إلى مزيد من التأخر، فالعقل التاريخي الموحد هو عقل الغرب، وأن نتقدم معناه أن نتجه نحو الغرب. بل إن ثنائية شرق- غرب في نظر سلامة موسى، لا تعني أي شيء، فهو يزايد على

الشاعر الإنكليزي (ريتشارد كبلنج) صاحب البيت الشعري الشهير "الشرق شرق والغرب غرب.. لا يلتقيان"، مؤكدًا أن هدف الشاعر هو التأكيد أن ما يصلح في الغرب لا يصلح في الشرق، وإن الاستفادة من الإصلاحيات الاجتماعية، ونقل المبادئ الدستورية للشرق أمر غير ممكن، وهو ما يعتبره سلامة موسى هدفًا استعماريًا يُفضي إلى استمرار الاحتلال الغربي للشرق، واستمرار خضوع الشرق للغرب. لهذا فإننا يجب ألا ننساق لرؤية الشاعر عن خصوصيتنا، بل يتعين تجاوزها للالتصاق به ولو كان مستعمرا لنا.

أما التيار الثالث "التوفيقي" فأخذت بذرته تنمو تدريجيا في رحم الثقافة العربية في المرحلة التاريخية التي يمكن وصفها بـ"عصر التنوير المصري" ما بين عشرينيات، وأربعينيات القرن العشرين، قبل أن تصل إلى ذروتها في الستينيات من القرن نفسه، كاستجابة فكرية لتطورين أساسيين:

التطور الأول يبدو مؤسسًا لهذا التيار، ويتمثل في عملية الفرز التاريخي التي كان لا بد منها بين توجهات التيار النهضوي الواسع في القرن التاسع عشر، الذي استوعب أطيافا عقلانية شتى لم تكن لتستمر تحت مسمّى "السلفي" ولكنها في الوقت نفسه كانت بعيدة من الروح التغريبية بمسافة كبيرة لا تسمح أبدًا بانضوائها تحت وصف "العلموي" فكانت الأقرب فعلا إلى مفهوم العقلانية العربية الإسلامية، التي جسدها أمثال أحمد لطفي السيد برفضه لفكرة الجامعة الإسلامية، ودعوته إلى الحرية السياسية والى الوطنية المصرية حتى تكون مصر للمصريين، وخصوصًا علي عبد الرازق بفعل منهجه التاريخي النقدي في الدراسات السياسية الذي ضمنه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" عام 1926، نافيًا عن الخلافة مشروعيتها الدينية، حيث الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إمامًا للأمة بعد التشاور بينهم، تعبيرا عن الأمة، وعن مصلحتها، ما يعني أصلها البشري ومرجعيتها الدنيوية، وتاريخيتها كأحد أشكال الحكم المتعاقبة في عالم الإسلام.

وعلى الرغم من أن بعض الكتاب والباحثين الذين أرخوا للفكر النهضوي العربي – خصوصا عبد الله العروي– يضعون هؤلاء ضمن التيار العلموي التغريبي الذي أسموه بـ"الليبرالي" غير أنني لا أرى ذلك دقيقًا، بل أضعهم في سياق التيار التوفيقي لأنهم وإن دعوا إلى موقف ليبرالي على الصعيد السياسي، أو تبنوا نوعًا من العلمانية نصفه بـ"العلمانية السياسية"، فإنهم لا يندرجون في سياق الرؤية المادية التي ترفض الدين بالضرورة، والتي نسميها بـ"العلمنة الوجودية" فالليبرالية السياسية لا تتناقض مع الرؤية الروحية للوجود، ولا تعدّ نقيضًا لها بالضرورة على النحو الذي تمثله الرؤية المادية التي تتجذر في الوضعية المتطرفة، على ما تتجلى لدى التيار التغريبي/ العلموي.

فضلا عن هؤلاء ثمة عباس العقاد بنزوعه إلى استلهام العبقرية الإسلامية

والبطولة الفردية لإحياء الشخصية العربية المسلمة، ومصطفى عبد الرازق بدعوته إلى تجديد الفلسفة الإسلامية، وأحمد أمين بسرديته الرائدة عن الفكر العربى في ثلاثيته (فجر، وضحى، وظهر الإسلام). وتوفيق الحكيم بمحاولاته لاكتشاف الرموز البارزة في شخصيتنا الحضارية، والتي اكتملت له في مذهبه التعادلي الذي حاول التوفيق من خلاله بين ثنائيات شتى كالعقل، والوجدان، والدين والعلم، وغيرها من الثنائيات التي كانت تنمو في الثقافة العربية.

أما التطور الثانى فيبدو مكملا، ويتمثل في بروز رؤية نقدية للغرب الذي كان العرب، ضمن مرحلة التحرر القومي، قد بدأوا في التخلص من سيطرته الاستعمارية، مع منتصف الأربعينيات ضمن موجة التحرر العالمي التي هبت بعد الحرب العالمية الثانية، لكن من دون إهمال لحقائق قوته وتفوقه العلمي والتكنولوجي ومن ثم الاقتصادي والسياسي، ما مكنهم من تجاوز نرجسيته الثقافية، وإحالته إلى موضوع قابل للدراسة والتحليل. من بين هؤلاء طه حسين الذي عبر في "المرحلة التغريبية الخالصة" من حياته عن آراء تذكرنا بآراء سلامة موسى، حيث طبق المنهج الشكي في الدراسات الأدبية في كتاب "في الشعر الجاهلي" عام 1925، وأفاض في الدعوة إلى الجذور الأوروبية/ المتوسطية للعقل المصري، في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر" عام 1938، معتبرا أن مستقبل مصر مرهون بأخذها مثل الحضارة الإنسانية، وأن تسير سيرة الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع. لكنه بعد سنوات قليلة، مع انتصاف الأربعينيات، سوف يقدم بحوثًا في السيرة النبوية والتراث الإسلامي تشي بالتراجع عن موقفه التغريبي هذا، واندراجه في إطار موقف توفيقي، يسعى إلى الجمع بين العقل والإيمان، وبين الدين والعلم، وبين تراث الشرق الروحي وحضارة الغرب العلمية والتكنولوجية.

أما منصور فهمي فقد بدأ حياته تغريبيًا ينتقد تصور الإسلام لدور المرأة الاجتماعي في رسالة قدمها للسوربين، ثم ارتد بعد حين عمّا جاء فيها، قبل أن يقدم نقدًا مهمًا إلى طه حسين، و"السقطة" الكبرى التي وقع فيها حينما "عطل قواه عن الإبداع الأصيل تعطيلًا كاملًا ليسير بحسب طرائق "الغير" سيرًا مطلقًا؛ مؤكدًا ضرورة أن نسير وفق منهج نقدي، يتأسس على مقومات فكرنا العربي الإسلامي، فلا نقبل عيوب الحضارة الغربية، ونواجهها مواجهة الإصلاح والنقد.

أخيرًا محمد حسين هيكل الذي بدأ حياته حداثيًا، راديكاليًا، داعيًا إلى العقلانية والحرية، وممجدًا للفلسفة، فقد أخذ موقفًا أكثر اعتدالًا في كتابه "الإيمان والمعرفة والفلسفة"، قبل أن يقدم كتابه المفعم بالروحانية المؤمنة عن "حياة محمد".

وقد بلغ هذا التيار التوفيقي ذروته مع زكي نجيب محمود الذي صاغ منطقها العام بدأب وحذق في مشروعه التوفيقي البارز منذ أصدر كتابه "الشرق الفنان" 1960، الذي أوضح فيه: "المعالم الرئيسة لثلاثة أنماط فكرية ظهرت في تاريخ الإنسان فيها طرفان متضادان ووسط بينهما

يجمع الضدين في صيغة واحدة، أحد الطرفين هو الشرق الأقصى والسيادة في إبداعه الثقافي للحدس الصوفي. وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كله) والسيادة لديه للمنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه. ثم جاءت الحياة الثقافية للشرق الأوسط (العالم العربى الإسلامي)، وسطًا يجمع الضدين في كيان واحد، ففيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف. قبل أن تستقر نزعته التوفيقية في مشروع كبير امتد لثلث عمره، بدأ بكتاب "تجديد الفكر العربي" 1969م، وتنتهي موضوعيًا بكتاب "عربي بين ثقافتين" 1991م الذي رسم فيه الملامح النهائية لإنسان عربي يجمع بين ثقافة العصر العلمية، والوجدان القومي الخالص على قاعدة إدراكه باختلاف معايير الصدق داخل مكونات الثقافة العربية: الأدبية والفنية والعلمية والدينية.

- من الإصلاح الديني إلى العنف الأصولي

بحسب صلاح سالم كانت دعوة الإمام محمد عبده إلى الإصلاح الديني في السياق الإسلامي، مطلع القرن العشرين، أكثر عمقًا من دعوة مارتن لوثر إلى الاصلاح في السياق المسيحي مطلع القرن السادس عشر. لقد سعى المصلح البروتستانتي إلى تحرير المسيحي من سلطة الكنيسة، ومن هيمنة أعمال وكتابات كبار بابواتها وقديسيها، مؤكدا محورية الإنجيل لكل مسيحي، كفرد حر. أما الإمام المسلم فقد طمح إلى تجديد رسالة التوحيد نفسها، إذ رأى في النصّ القرآني معاني ثورية لمفهوم الألوهية، ومغزى الإنسانية، كانت طُمست تحت وطأة تراث الاستبداد والقهر والخرافة، يكفي استدعاؤها لتوفير ممكنات أصيلة للاستنارة والحرية. وبرغم ذلك، أثمرت دعوة المصلح البروتستانتي، وانتكست دعوة الإمام المسلم، إذ لم ينتصر لوثر إلا بمن جاؤوا بعده ليكملوا مسيرته، فحلمه الأول والبسيط في قهر البابوية، سرعان ما أنتج دولا قومية، وأولد علمانية سياسية، بفعل ديناميكية السياق التاريخي الأوروبي الحاضن لدعوته، بينما أدى الجمود المهيمن على السياق التاريخي العربي إلى هزيمة مشروع محمد عبده الإصلاحي عندما تم تأويله من قبل تلميذه رشيد رضا باتجاه السلفية المحدثة، التي انزلقت على طريق السلفية الجهادية تدريجيًا، على حلقتين:

الأولى، على يد حسن البنا تلميذ رشيد رضا بتحويل سلفيته الفكرية (المحدثة) إلى سياسية حركية، بإنشاء جماعة دينية تصورها تربوية، حيث ظل (الإخوان المسلمين) لسنوات طويلة جماعة تذكر فقط بمبادئ الإسلام في الحكم والتشريع، إلا أن حركة البنا ستختلف عن كل دعوات الإصلاح الإسلامي السابقة من أنها صارت تنظيمًا سياسيًا محكمًا ذا مركزية صارمة، رغم أنها لم تعتبر نفسها حزبًا. وفي الحلقة الثانية نظّر سيد قطب، للانتقال من السلفية المحدثة إلى وعي الحاكمية، وتبنّى مفاهيم ابن تيمية القائلة بأن الجهاد هو أحد أركان الإسلام، وبهذه الأساليب التربوية ترعرعت

اليوتوبيا الإسلامية منذ بداية الستينات، وانتهت إلى العنف الجهادي نهاية القرن العشرين، وصولا إلى النموذج الداعشي في العقد الثاني من هذا القرن.

هنا يلقي صلاح سالم قولا ثقيلا عندما يعلن على مسؤوليته، متكئا على منهجية النقد التاريخي، بنسخ مفهوم الجهاد الذي عرفه التاريخ الإسلامي، بذريعتين أساسيتين: الأولى هي نهاية مفهوم حق الفتح مع بزوغ عصر الدولة القومية/ الوطنية، كوحدة الفعل الأساسية على الصعيد السياسي منذ معاهدة وستفاليا التي أنهت حقبة الحروب الدينية 1648م. وبالذات بعد أن تم تجريم فكرة الحرب نفسها، ما لم تكن دفاعية، بمواثيق وعهود دولية. ومع نشوء منظمات دولية مثل عصبة الأمم، ثم الأمم المتحدة، صار ممكنا أن يكون أمن المجتمعات وقداسة الحدود وسيادة الأوطان في عهدة المجتمع الدولي، ومن ثم انتفت الحاجة إلى الحرب، وانتفى (حق الفتح) الذي صاغ وألهم حركة الجيوش في العديد من الحضارات، في كل عصور التاريخ الكلاسيكي، وحتى القرن التاسع عشر.

والثاني هو التقدم التقني والفضائي والإعلامي، ونمو حريات التعبير والتفكير واستقرارها كمبادئ أساسية في شتى المجتمعات المتمدنة، إلى درجة جعلت معارضيها على هامش التاريخ. ومن ثم تتيح هذه الحريات جميعًا إمكانية لا محدودة للتبادل الثقافي والمعرفي، والمشاهدة عن قرب لمسارات التطور الحضاري بين المجتمعات الإنسانية، ومن ثم صارت عمليات التبادل الثقافي ميسورة، وشتى الأديان والفلسفات والمعارف متاحة للجميع، وفي قلبها الإسلام الذي صارت معرفته عند كل الشعوب ممكنة، ولم يعد بحاجة إلى قتال لإيصال رسالته إلى جماعة محاصرة، تقبع في جغرافية قصية من العالم المعمور، تسيطر عليها فئة حاكمة باغية لا مرد لسلطانها إلا بالقوة مثلما كان الأمر على عهد الرسالة.

- **تحديات التنوير**

يتساءل صلاح سالم في هذا الفصل: هل كانت كل الأديان نقيضًا لحركة الوعي البشري نحو التعقل، أو قيدًا على حرية الإرادة الإنسانية نحو التحرر؟ ويجيب بأن القرآن، كنصّ تأسيسي، إنما يستند إلى المبادئ الكلية للعقل البشري، ويحوز من البداية "أفقًا تنويريًا" يتجذر في مفهوم الذات المستخلفة، والعلاقة التي يصوغها بين الله والإنسان كخليفة أرضي، على قاعدة العقل البشري، القادر على استنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة وهو ما فهمه ابن رشد، التاريخ، فاندفع إلى تغليب المحسوس (الأرضي) على التاريخ المتعالي وعاكس الحقيقة العمودية التدشينية (حقيقة الوحي) بحقيقة أفقية قابلة للتعديل والتصحيح باستمرار. لقد تعامل ابن رشد مع النصّ الديني بوصفه بناء مستقلًا بنفسه، فالنصّ يفسر بعضه بعضًا، كما أنه على وفاق مع ما يقرره العقل، فضلًا عن أنه يفصل بين ما يؤول وما لا يؤول، فابن رشيد يقرر أن الدين يقوم على الإقرار بوجود الله بالنبوة،

وباليوم الآخر، أما ما عدا ذلك فقابل للتأويل.

غير أن هذه الروح التنويرية المتجذرة في النص قد غابت في التاريخ بفعل تحولين:

أولهما الحركة ضد صيرورة العقلنة، ويتمثل في عجز المعرفة العربية الإسلامية عن الولوج إلى المنهج التجريبي رغم اقتحامها لكثير من الفضاءات والحقول، فالمنهج هو طريقة في مقاربة الحقيقة، أما النظريات والقضايا فلا تعدو أن تكون صورة تاريخية عن الحقيقة في زمن ما، تكشف عن طبيعة انشغالاته ودرجة تطوره. المنهج يشبه السنارة التي تصطاد بها أي سمكة وكل سمكة. أما النظريات فهي سمكة بعينها، تصطادها لمرة واحدة. وينسب المؤلف التخلف المنهجي العربي إلى أمرين أساسيين: الأول يتمثل في ذبول مفهوم النسبية، القائل بوجود علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة يلزم وجودها في كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بل غيابه لدى بعض التيارات التي شكلت بنية الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط كالتيار الأشعري. فلدى الأشعري، فإن الباري هو السبب المباشر لجميع الحوادث (...). ولم يكن الأشاعرة وحدهم هم الذين أنكروا مبدأ السببية، وقالوا بدلًا منه بـ"عادة الاقتران"، بل لقد فعل المعتزلة ذلك قبلهم، وذهبوا في ذلك مذهبًا قصيًا رغم قولهم في "خلق الأفعال". والثاني: مجتمعي يرجع إلى الانحراف العميق الذي سارت فيه الطبقات المسيطرة في الإسلام، حيث أعلت من قيمة الفكر الخالص المنزه عن الأغراض النفعية المادية (...). وهكذا وقع الفصام بين الثقافة العربية، وبين الروح العلمية التي ترتكز على إنجازات ومناهج العلم التجريبي الحديث، وتشيع فيمن يمارسها ثوابت الدقة والتنظيم والتفكير السببي الذرائعي العقلاني.

وثانيهما الحركة ضد الديناميكية الحضارية التي حفزها النصّ القرآني بما انطوى عليه من فردية روحية تكرس للحرية الوجودية فالمسؤولية في الإسلام ذاتية، ومن غير الجائز، كما هو في التصور اليهود والمسيحي، أن يحاسب إنسان على جريرة آخر مهما كان حجمها، ومهما كان موقع مقترفها في قومه سواء كان أبًا لفرد، أو كان شيخًا لقبيلة، أو حاكمًا لشعب، أو قائدًا لأمة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، **بل إن** قضية الألوهية لديه هي نفسها قضية الحرية الإنسانية، فإذا ما قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا – إما بقوى جوانية أو برانية– لا تكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. لكن إذا سلّمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا وإما صراحة. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقًا حرًا، والحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق.

وهنا ينتقد المؤلف الفهم القاصر لدى الوعي المتمركز حول ذاته في الحداثة الغربية، والذي يدفعه إلى قصر النزعة الإنسانية على شكلها العلماني المادي وحده، والذي يعطي الإنسان قيمة عليا بل يحيله إلى مطلق يدور الله في فلكه، لكنه يعود ليعترف بأن مصاعب التاريخ

الإسلامي وأزماته قد هزمت روحانية النص، وأن النزعة القدرية التحررية التي استخلصها المعتزلة من هذا النص، قد تراجعت أمام النزعة الجبرية المتنامية، بعد أن هدأت الفورة الروحية، واستبدت بالناس حاجاتهم، وأغرقت السياسة في القمع بديلا من الشورى، وخاف الفقهاء من مراجعة السلاطين، فعاشوا في جلابيبهم؟

ويفسر صلاح سالم ذلك التراجع تفسيرًا رائقا، حيث كشف النص عن ممكنات للحرية الوجودية، كان ممكنا تأويلها باتجاه أكثر الآفاق تحررًا لمن يريد أو يستطيع. لكن المشكلة هي أنه كان هناك دومًا من لم يستطع أو يريد. لهذا فالحرية الباطنة في الإسلام كقيمة عليا أو تصور أنطولوجي للعلاقة بين الله والإنسان، لم تُمأسس سياسيًّا أبدًا، ولم تصبح ملهمة لحركة اجتماعية واسعة، أو أيديولوجية لجماعة سياسية بذاتها، لذا افتقدت قوة الانتشار التاريخي. لقد كانت ممكنة وجوديًّا، بفعل الحضور الإلهي في العالم، باعتبارها حرية مفترضة يضمنها الاعتقاد التوحيدي نظريًّا، لكنها تظل أمرًا نسبيًّا إزاء الواقع، يتوقف عمق حضورها على ما يملكه الشخص الإنساني نفسه من ممكنات ومواهب، لا يتساوى فيها مع الآخرين. وهكذا يكون الإسلام قد منح الإنسان المسلم طاقة تحرر وجودية هائلة، بغضّ النظر عن قدرته على توظيفها، وهو ما كان كافيًا في زمن لم تتضح فيه الحرية كمفهوم سياسي في التاريخ الإنساني، أي في الزمن العربي الأول، لذا استمرت الحضارة العربية قادرة على تقديم انجازاتها. لكنه لم يعد كافيًا بعد أن نضج مفهوم الحرية في التاريخ، ومن ثم فإن الزمن الحديث الذي شهد تبلور الحرية سياسيًا، هو نفسه الذي شهد جمود الحضارة العربية، وعجزها عن الإبداع والتطور. ولم يكن ثمة تبرير لدى الفقهاء المرتعشين، ولا جموع الخائفين أفضل من عقيدة القضاء والقدر، ليمنحوا ضعفهم معنى إيمانيًا، ويلبسوا قعودهم دافعًا أخلاقيًا.

- إشكاليات العلمنة

ينطلق الكاتب في هذا الفصل الأخير، من تلك الفجوة الوجودية بين الله والإنسان، التي تحفظ لله مكانته قطبًا أول للوجود، لكنها تبقى للإنسان موقعه المائز في قلب هذا الوجود، كقطبٍ ثانٍ له، أو خليفة لله في الأرض، مرتبًا على تلك الفجوة ممكنات الحرية والمساواة بين البشر. فاللحظة التي يتسامى فيها الله على الوجود البشري بمجمله هي نفسها التي يتساوى فيها البشر فيما بينهم، وهي أيضًا اللحظة التي تصبح فيها الحرية إحدى الممكنات الإنسانية. فإذا كان من أولى لوازم التنزيه أن يكون الله واحدًا، وأن تتميز وحدانيته بالشمول والخلود، فعلى كلّ فرد مؤمن به، كي يستحق وصف المؤمن، أن يسعى كي يكون هو الآخر واحدًا، متمتعًا بشخصية إنسانية ناضجة، واستقلال ذاتي عميق، وبالذات فيما يخصّ فعل الإيمان؛ فأن تكون مؤمنًا حقا هو أن تختار الله بعقلك وإرادتك فعلا. وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية لا تبدو فقط أمرًا ممكنًا في ظل الإسلام، بل واجب ديني يقتضيه الإسلام، وقد ترتب

على ذلك أن الإسلام العام/ السني لم يشهد ظاهرة السلطة الدينية، المهيكلة تراتبيًا على منوال الكنسية الكاثوليكية.

غير أن غياب السلطة الدينية على الضمير لا يحول دون قيام السلطة السياسية على الجسد، لأنه إذا كانت غاية الدين هي الارتفاع بالروح فوق المصلحة الأنانية الضيقة بتكوين ضمير شخصي يحفز أفقًا مثاليًا يقي الإنسان من السقوط في وهدة الأنانية والشر، فإن حاجات الجسد الضاغطة، وميول البشر المعرضة للانحراف، لا يمكن تقويمها من داخل الضمير وحده، بل من خلال فعالية إنسانية خارجية، تأخذ شكل سلطة زمنية تشرف على اجتماعه البشري، كمجال لفاعليته وحضوره الإيجابي في التاريخ. ومن ثم وقع التداخل وحدث الاشتباك العابر للحدود بين السلطتين، المفروضة على الضمير، والمفروضة على الجسد، على نحو أثار جدلًا فقهيًّا وكلاميًّا لم يتوقف حتى الآن، حول السلطة السياسية وضرورتها وطبيعتها في الإسلام.

يلاحظ المؤلف أن الفرق الكلامية تكاد تتفق على وجوب الخلافة (الإمامة الكبرى)، وعلى أنها فرض كفائي يلزم الناس جميعًا، والتخلف عنه يجعل الجميع آثمين، ولم يشذ على قاعدة الوجوب هذه إلا قلة ذهبت إلى القول بعدم الوجوب إذا استقام أمر الناس بعضهم لبعض، ومنهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج. والواجب عند هؤلاء هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتج إلى إمام ولا يجب نصبه.

هذا التيار النحيف الرافض للإمامة الكبرى يبدو صائبًا نظريًّا، فلو أننا تصورنا مجتمعًا مثاليًا يحكم الناس فيه ضمائرهم فقط، لن نكون بحاجة إلى السلطة فعلا، فالسلطة مطلوبة لتنظيم حركة المجتمع، وفرض سيادة القانون حتى لا يحدث التنازع، أو تثور الفوضى، وليست مطلوبة للرقابة على ضمير المؤمن، أو فرض الإيمان على الكافرين. وقد عاشت الأقليات الدينية في كثير من المجتمعات، ومن ضمنها المجتمعات الإسلامية محافظة على إيمانها. بل أكثر من ذلك نجد أن المتدينين بعقيدة ما يصبحون أكثر تمسكًا بها إذا ما تعرضوا للاضطهاد، والمسلمون أنفسهم في المرحلة المكية، قبل تكوين مجتمع/ دولة المدينة، لا يخرجون على هذه القاعدة. غير أن الصواب النظري هذا سرعان ما يتبدد واقعيًّا في ضوء الفهم التكاملي لرسالة الإسلام؛ فحتى لو صار أغلب الناس من الصلاح بحيث يحفظون دينهم دون وازع خارجي، فإنهم لن يكونوا قادرين، دون سلطة تنظم شؤونهم، على الاندراج في سياق أي جهد جماعي ذي غاية واضحة، فلا الجهاد الديني، لنشر رسالة التوحيد كان ممكنًا آنذاك، ولا الجهاد الحضاري لنشر العمران، بحسب رسالة الاستخلاف كان ممكنًا آنذاك أو الآن. ومن ثم نصبح أمام مجتمع خامل، راكد، لا يعرف لنفسه أهدافًا يقصدها، ولا غايات يسعى إليها، ولا إرادة جماعية تحفزه نحو هذا وتلك.

غير أن شبه الإجماع على وجوب الإمامة، لم يعادله شبه إجماع على مصدر الوجوب بين الفرق الكلامية. فقد ردّه السنة إلى إجماع الصحابة عليه، فأصبح سنة تحتذى وفرضًا واجبًا مصدره الشرع، ورده المعتزلة إلى العقل، إذ إن العقل قد سبق بالإدراك وجاء الشرع مظهرًا له ومؤيدًا لحكمه.

في المقابل هناك شبه إجماع، في الفقه والكلام السني، على أن قضية الإمامة هي الأكثر استبعادًا من إطار العقائد، التي يكون معيار الخلاف فيها هو الإيمان والكفر، حيث يأتي تصنيفها في إطار الفروع التي تتعدد فيها الاجتهادات، ويكون معيار الاختلاف فيها هو الصواب والخطأ، وفي الأول أجران وفي الثاني أجر.

وربما لهذا اختلفت هذه الفرق فيمن تجب له الخلافة، حيث ظلت البيعة، عنوان الشورى في المجال السني، بمثابة يمين الولاء الذي يتيح للخليفة أن يكون حاكمًا شرعيًّا، وأن يترأس المسلمين كحاكم مطلق، وذلك بواسطة ممكنات التسامي الناتجة عن يمين الولاء الأول التي قُدمت لمحمد (ص) تحت الشجرة. وقد استمر التأكيد من جانب المحدثين طوال القرن الثاني الهجري على عنصري البيعة الشرعية، والجماعة الواحدة واعتبار وجود الجماعة وقدرة الإمام علي الحفاظ عليها محكًا لشرعيته. لكن ومنذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بدأ الفراق بين الأمرين: أمر البيعة الشرعية وأمر الجماعة الموحدة، وكان على الفقهاء أن يختاروا بين الأمرين في حالة عدم إمكان الجمع بينهما. وقد تقدمهم الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) في إيثار الجماعة على الشرعية عند عدم إمكان الجمع بين القضيتين.

أما الشيعة فيردون الإمامة إلى النصّ أو الوجوب الإلهي، وقد حصروها في آل البيت. فالإمامة هي ركن الدين وقاعدة الإسلام. وإن عليًا هو الذي عينه الرسول صلوات الله وسلامه عليه. لذلك فقد تم تقديم الإمام علي على أبي بكر وعمر وعثمان. وهناك استشهادات على أن النبي قد اختار عليًا لخلافته، منها خطبة الرسول في موقعه "غدير خم" قال النبي: من كنت مولاه فعلي مولاه (...). وقال النبي وهو يخاطب جماعة من الصحابة: "أقضاكم علي". قالوا إن هذا القول فيه نص على إمامة علي (...).

إلى جانب هذه المرويات التي لا ينكرها عموم أهل السنة، يورد الشيعة نصوصًا أخرى تؤكد ذلك. وهكذا كان الاستناد الشيعي إلى النص من أهم الأسباب التي أورثت الخلافة طابعًا دينيًا، ما أضفت عليها قداسة. وقد انعكس هذا الفهم على التاريخ العام للإسلام، فعلى عكس الخلفاء الراشدين، الذين حملوا لقبًا من أنهم خلفاء رسول الله، تصاعد الأمر قليلًا مع الأمويين الذين اعتبروا أنفسهم خلفاء الله على الأرض، ثم تصاعد الأمر مع الخلفاء العباسيين الذين حملوا ألقابًا تصلهم بالله مباشرة من قبيل المعتصم بالله، ثم المتوكل بالله والهادي بالله والمقتدر بالله إلخ.

- الولاية والخلافة بين السنة والشيعة

على العكس من نظرية الخلافة، التي كانت حاضرة بالفعل في حركة التاريخ، تفاعلت معه، وتطورت فيه، وتأثرت بخشونته مثل سيارة تتحرك على أرض مليئة بالكثبان الرملية، استمرت نظرية الإمامة مجرد حلم، يوتوبيا سياسية ذات طابع خلاصي، لم تتجسد واقعيا، فظلت حركتها في التاريخ أقرب إلى حركة طائرة في فضاء أملس، تطل عليه من فوق ومن بعيد. نعم عانى الأئمة، خصوصًا الحسين، الكثير من الخشونة، التي نالت من دمائهم، لكن كأفراد معارضين للسلطة القائمة، فيما استمرت النظرية نفسها، بعيدة من التجربة، لمْ تُختبر في الواقع، وإن تطورت في الفقه. ومن ثم فإننا إذا كنا سنعالج في نظرية الخلافة تاريخ الحضور، فإننا سوف نعالج في نظرية الإمامة تاريخ الغياب، وإن تلازم ذلك الغياب الواقعي مع الحضور الفقهي، والنشاط الكلامي. أما الأمر الذي جمع بين النظريتين، بغض النظر عن الحضور والغياب، فهو سقوط الإنسان من قائمة انشغالاتهما، فالمهم لدى النظريتين هو الحكم، والإنشغال هو بالحاكم، أما الإنسان فربما كان حاضرًا كمسلم يتلقى التكاليف، أو كأحد الرعايا الذين تمارس عليهم السلطة، لكنه غير موجود في كلتيهما كفرد حر، ففي مقابل التنظير الدائم الحاكم كان ثمة التحقير الدائم للمحكوم.

استمرت ذكرى الحسين الرمزية بمثابة قصة ضعف ورثاء تشي بعجز المحكومين تجاه الحاكم، وهو ما دفع الإمام جعفر الصادق إلى التخلي رسميًا عن الكفاح المسلح. إن رسالته الحقيقة لا تتمثل في خوض معارك غير مجدية، بل في تقديم الحقيقة الروحية الكامنة في القرآن، لذلك كل أمام من نسل علي، يعتبر الزعيم الروحي، يعينه سلفه بعد أن يضع فيه "العلم الباطن" بالحقيقة الإلهية، ليصير الموجّه والمرشد الروحي المعصوم.

لكن بعد أن توفي الإمام الحادي عشر (الحسن العسكري 847م) مسمومًا على الأغلب، تلاه ابنه أبا القاسم محمد، الإمام الثاني عشر الذي قرر الاختباء حرصًا على حياته، وعندما مرّت السنون، ولم يعد محتملًا أنه على قيد الحياة، فإذا بالوكيل علي بن محمد السامرائي يأتي برسالة إلى الشيعة من الإمام المختفي، فحواه أنه لم يمت، بل "خفاه الله بمعجزة"، وأنه لا يزال المرشد المعصوم للشيعة، والحاكم الشرعي الأوحد للأمة، لكن الرسالة تضمنت من أنهم لن يروه إلا بعد مرور وقت طويل، وقد ملئت الأرض ظلمًا وعدوانًا. لقد أصبح الإمام الغائب متحررًا من تقييدات المكان والزمان، بل أصبح حضوره مع الغيبة أكثر حيوية في حياة الشيعة، وهكذا تبلورت النزعة المهدوية في صيغتها النهائية حول الإمام الغائب، المفترض أن يعود في نهاية الزمان قبل يوم القيامة، كي يخلص الناس من المظالم ويملأ الأرض بالعدل. وبعد قرون عديدة، رأى الشيعة أن كل الحكومات في ظل غياب الإمام غير شرعية، حتى تمكن الخميني من تطوير نظام ولاية الفقيه كأيديولوجية شيعية ثورية، تطالب صراحة

بالحكم للفقيه باعتباره الأقدر على الجمع بين الحقيقتين الروحية والسياسية، وعلى تحقيق العدالة المهزومة منذ استشهاد الحسين، وكحلّ يوفق بين حقيقتين الأولى: هي وجود الإمام رغم غيابه، والثانية هي حاجة الشيعة إلى مرشد روحي وسياسي، وهكذا نشأ مفهوم ولاية الفقيه.

في المقابل، ورغم أن الفضاء السني لم ينتج ولاية فقيه صريحة، إلا انه أنتج أشكالًا مختلفة من الوصاية على السلطة السياسية، كذلك أشكال مختلفة من التوظيف السياسي للدين، ففي السياق التاريخي الواقعي لممارسة السلطة، غابت المؤسسة الدينية عن الإسلام السني نصًا، لكن تدريجيًا نشأت وظائف، يضطلع بها رجال دين صاروا محترفين، أخذوا يلعبون دور الرعاة لحاجات الناس الدينية (صلاة الجمعة، وفيات، عقد قران، فتاوى، تفسير الشرع)، كما أخذوا يشكلون كيانًا مميزًا في مؤسسة الدولة التي تشمل بنيتها مؤسسات دينية متخصصة يحتل مفاصلها رجال دين، كدار الإفتاء ومحاكم الشرع والمعاهد الدينية وأحيانًا إدارة الأوقاف وإمامة المساجد وغيرها من المناصب. ومن ثم لم يرغب رجال الدولة في قطع العلاقة معهم كي يستفيدوا من الشرعية التي تأتيهم من نسبة دين الدولة إلى الإسلام مع الفائدة المضافة في ضبط سلوك، رجال الدين بصفتهم موظفين في أجهزة الدولة.

هكذا كان المنطق الذي حول الدين إلى أداة في يد الحكام، هو نفسه الذي حوله إلى أداة في يد المعارضين للحكام، وبالذات في المجتمعات التي يشكل فيها الدين مرجعية ثقافية أولى. وذلك حتى هبوب رياح الحداثة التي لم ينل شرقنا العربي منها سوى الصيغة التسلطية القاهرة. لقد استمرت الثنائية التاريخية المعروفة الفقيه – السلطان، وضمّت إليها ثنائية جديدة هي المثقف والسلطة ومن خلال إدارة الثنائيتين معًا تمكنت الدولة العربية الوطنية المتسلطة من القبض على معظم مصادر الوعي سواء الموروثة أو المستحدثة بهدف توطين حضورها وتمديد سلطانها.

– تاريخية الدولة: من السلطة النبوية إلى السلطة الرعوية

لأن المشروع الإسلامي هو محاولة لخلاص التاريخ من الانحطاط والفوضى الحتمية التي تنجم عن غياب قوانين العدالة والمساواة، كان للسياسة أهميتها المبدئية في الإسلام، وكانت الدولة كآلية لتنظيم المجتمع وإدارته، محورية فيه، لهذا مارس النبي سلطة، لكن يصعب القول إنه أنشأ دولة فلم تكن لدولة المدينة جيش محترف ولا سجون مستبدة ولا بوليس ولا تفرض ضرائب، فالرسول لم يكن حاكمًا بقدر ما كان رسولًا وقاضيًا. وبعد وفاته (ص)، لم تكن هناك تقاليد واضحة شرعية لاختيار خليفة له، كما لم تكن من تقاليد لانتقال السلطة إلى خلفائه، حيث تولى كل واحد منهم في ظل ملابسات سياسية، وضرورات عملية مغايرة لسابقه، ولاحقه. لقد تبلور في عصر عمر الجسد السياسي الإسلامي، حيث تحول المجتمع الإسلامي إلى جماعة سياسية، بسبب اتساع رقعة الإسلام،

واستيلاء الإسلام على دول وولايات لها نظمها السياسية والإدارية العريقة، كما في مصر ولبنان والعراق وفارس وإفريقيا، وكان لا بد أن تقوم مقامها نظم وقوانين عربية. وكان كل ما يجد تحكمه الحاجة إليه، كما تحكمه بديهية ولي الأمر وتلقائيته، وكان مفهوم الخلافة ذاته تلقائيًا لحاجة الناس لمن يدير أمورها خلفًا لرسول الله، وعلى الرغم من النجاح الساحق للخليفة الثاني عمر في بناء الدولة وتكريس العدالة وقيادة حركة الفتوح، فلم تكن هناك نظرية سياسية في الحكم، تمثل نبراسًا له في الفعل والسلوك، غير أن هذه المثل العليا التي أرسياها أبو بكر وعمر سرعان ما تدهورت في عهد عثمان بن عفان، الذي لم يشأ أن يعقد بيعته على شيء، ولم تكن البيعة بكافية لبقائه في الحكم حين فقد عنصر الرضا، فكانت الفتنة التي أودت به وأدت إلى مقتله.

ففي عهد عثمان، بدأ الوعي الإسلامي يكتشف معنى الدنيا وطعم الإمبراطورية والدولة، وعلى لسان عثمان سوف تلفظ لأول مرة فكرة الدولة المتميزة والمستقلة عن الثورة، وتتبلور قيمة السياسة كوسيلة لرعاية هذه المصالح الدنيوية الجديدة وضرورة تنظيمها وتقييمها. ولم يكن مقتل عثمان إلا فاتحة للأزمة الحقيقية التي سوف تضع خليفة المسلمين وأحد أكبر أبطال الإسلام علي بن أبي طالب في وجه معاوية بن أبي سفيان، ممثل الارستقراطية القرشية التقليدية، وأحد ولاة الأمصار المفتوحة. لم يكن أحد يصدق أن واليًا يمكن أن يتجرأ على خليفة مثل علي بن أبي طالب، ويرفض مبايعته وينكر خلافته ثم يخوض حربًا شاملة ضده. وأخيرًا وأكثر من ذلك، ينتصر عليه. وقد نظر الناس عمومًا إلى هذه الحرب باعتبارها حربًا تنافس الدين والسياسة، حيث جسد الإمام علي الدين، في الوقت الذي جسد فيه معاوية العقل السياسي المحض.

لقد انقلبت الخلافة الراشدة إلى ملك بقيام الدولة الأموية، فمعظم الشواهد تؤكد أن الأمويين لم يحاولوا توظيف الدين في إضفاء الشرعية على حكمهم، باستثناء فكرة "القضاء والقدر" التي تعني أنهم انتصروا على خصومهم بالقوة، وأن هذا الانتصار كان مسألة حتمية. لقد تفوقت العصبية الأموية على العصبية الهاشمية، منذ الجاهلية، مما يعطي لمعنى (القضاء والقدر) في خطابه معنى (الجبر القبلي) أي الجبر الملازم لثقافة القبيلة. هكذا غاب عنصر الاختيار، كما غاب عنصر الرضا، وغدت السلطة شخصية تقوم على إرادة صاحبها (...).

مع يزيد بن معاوية بات القول عاصفًا نحو الملك الوراثي (...)، وقد صار الخلفاء الأمويون جميعًا على هذا النهج. وعندما نشطت الدعوة الهاشمية في العراق وفارس وخراسان بين العرب وغير العرب، قامت ضد دولة اتهمت باغتصاب الحكم من أهله وممارسة العنف والطغيان والاستئثار بالمال.

ولما حكم العباسيون باسم الثورة الشرعية أحدثوا جيشًا نظاميًا من العرب والفرس

واستندوا إلى ثلاث دعائم: الجيش والكتاب والقضاة، حيث اعتمدوا على البيروقراطية، ولم يعد للشورى إسلامية أو قبلية أي مجال. لقد أخذ العباسيون بالنظام الملكي الإيراني الذي كان في نظر الخلفاء العباسيين غاية في الجاذبية والابهار. ثم اتخذوا بعد ذلك، النظم والقوانين الإدارية السياسية أيضًا. ومنذ زمان الخليفة المتوكل العباسي تغلبت الروح الإيرانية على السلوك وعلى العلاقات في بلاط الخلافة، خاصة أن الحكومات المستقلة في إيران كانت قد استقرت فعليًا في يد بعض الإيرانيين، استقلالًا عن خليفة بغداد.

فالواقع أن العرب قد أبعدوا عن السلطة منذ القرن التاسع، كما خرجوا من اللعبة السياسية من القرن العاشر مع وصول البويهيين إلى الحكم، ثم بدأوا يفقدون الدولة والسياسة بعد أن تم تهميشهم في حركة الاختلاط والتهجين من سكان البلاد الأصلية. وبعد هيمنة الفرس السياسية أخذ الأتراك في تشكيل نخبة عسكرية تحكمت بمسار عصرها الثاني، حتى حالت تمامًا بين المجتمع العربي وبين الدور الجهادي الذي بدأ به تاريخه الإسلامي. وقد تدعم هذا بالاجتياح التتري للعالم العربي، حيث مثل التتر نموذجًا خالصًا، يكاد يكون معياريًا للسلطة الرعوية، فهم بدو رحل ويتميزون بالقوة والهمجية في آن واحد، ولا يملكون ثقافة تذكر، كما أنهم يفتقدون البناء الاقتصادي. ولقد استمرت صورة هذا النموذج على نحو ما في العصرين المملوكي ثم العثماني دون ممانعة عربية في البلاد التي خضعت لسلطانهما. وفيما يبدو أن المجتمع العربي، الذي لم يقاوم هذه السلطات، أصبح لديه قابلية الخضوع لأي سلطة، دونما الرغبة ولا قدرة على محاسبتها أو المشاركة في اختيارها، وهو ما يعني أن الثقافة العربية قد أصبحت في حالة فصام مع ظاهرة السياسة.

- نحو صياغة عصرية للمجتمعات العربية

بحسب صلاح سالم، يتأسس الادعاء الإسلاموي الحديث بالدولة الشرعية على مفهوم "شمولية الإسلام"، ما يمثل لديه استنتاجًا متعسفًا من مقدمة صحيحة. أما المقدمة فهي أن الإسلام دين شامل وهذا ما لا خلاف عليه.

وأما النتيجة المتعسفة فهي أن الدين يكون شاملا فقط عندما يتحدث في كل شيء، ولا يسكت عن أي شيء، وعندما يطرح كل الأسئلة ويقدم كل الإجابات، وهو ما نخالفه تمامًا، فالدين يكون شاملا حقًا عندما يصمت عن التفاصيل، ويتسامى على الوقائع المتغيرة، ولا يطرح إجابات إلا على الأسئلة الوجودية الكبرى حول البدايات والنهايات، المثل والغايات، المآلات والمصائر النهائية. وفي المقابل يتوقف عن طرح الأسئلة العلمية عن الكيف، والعملية عن الوسائل، فما يراد له أن يكون شاملا لا بد له أن يكون عامًا، ينشد المبادئ المؤسسة، ويصمت عن وسائل وكيفيات إنزالها على دنيا الناس.

ولعل هذا الطريق هو ما سلكه الإسلام، فلم يدع لنفسه خصوصية سياسية تبرر

القول بـ"إسلامية الدولة"، وإن وجدت دومًا مثلاً عليا لمباشرة السلطة السياسية كالعدل والشورى وزهد الحاكم، يمكن القول بأنها إسلامية، إذ تتعلق بتمكين الإنسان من العمران، وزيادة الخير العام، أو تحقيق العدالة والمساواة وتحرير الإرادة الإنسانية من القهر والسيطرة كي تتمكن من حرية الاختيار المبرر للحساب. تلك المثل إنما تنبع من شمولية الإسلام "الوجودية" وانشغاله بالمصير الإنساني، ومن ثم تستعصي على التغيير، فقيمة كالعدل لم تتراجع أهميتها منذ بداية التاريخ بل ازدادت. وأيضا قيمة الشورى التي لم تتوار بل تعمقت. كذلك زهد الحاكم الذي لم يذبل دوره بل تنامى بفعل تعدد أبواب الفساد حوله، على نحو ما رأينا وسمعنا في كل العصور.

أما عالم الناس فمتغير بالضرورة، لذا فإن تلك المثل التي وجدت تجسيدها الكامل في العصر النبوي وبداية عصر الراشدين، هي نفسها التي أخذت في التدهور مع الخليفة الثالث عثمان بن عفان على صعيد العدل بميله النسبي إلى ترقية بني أمية، ثم على صعيد الشورى مع ولاية معاوية بن أبى سفيان، فابنه يزيد. لذا فإن الآليات المطلوبة لإنزال تلك المثل على وقائع التاريخ، لا بد وأن تتبدل، لزيادة قدرتها على تحقيق التناغم والانسجام مع طبائع الناس وحركة المجتمع.

ففي دولة المدينة اليونانية كان ممكنًا جمع رجالها الأحرار فقط، دون العبيد والنساء ناهيك عن الأطفال، باعتبارهم المواطنين في ميدان عام للتشاور واتخاذ القرارات الكبرى.

ولم تبعد دولة المدينة المنورة كثيرًا عن دولة المدينة اليونانية وإن اختلف السياق، لذا كانت الشورى أمرًا ممكنًا بين أهل الحل والعقد. أما اليوم، في ظل التقدم الصناعي، والنمو السكاني، ناهيك عن سيادة النزعة الإنسانية والأفكار المساواتية التي أنهت ظاهرة العبودية، ومنحت النساء حقوق المواطنة كاملة، فقد أصبحت الديمقراطية الأثينية، كالشورى الإسلامية، أمرًا مستحيلا، وصار البديل الأكثر منطقية هو الديمقراطية التمثيلية، والتي يتم من خلالها اجتماع الشعب عبر نوابه تحت قبة برلمانية بديلة من ميدان أثينا، ومن صحن مكة أو المسجد النبوي، للتشاور واتخاذ القرارات الحاكمة.

لعل الأمر المؤكد، طالما كان التاريخ مفتوحًا، أن هذا النمط التمثيلي نفسه ليس نهائيًا، والأغلب أن يشهد هو نفسه تحولات عديدة مستقبلا بفعل تراكم التطورات التكنولوجية وتسارعها، على نحو يتجاوز أشكال الحكم القائمة على النظرية التمثيلية، من دون أن يعني ذلك تغييرًا في الغايات الأساسية والمثل العليا للحكم الرشيد، التي كانت قائمة في الماضي، ولا تزال صالحة للحاضر والمستقبل كالعدالة والحرية والمساواة. فبينما تمثل النظرية السياسية الديمقراطية، كآليات تنافس وإجراءات ممارسة، جزءًا من "المعرفة السياسية" المتغيرة بطبيعتها، تعكس هذه المثل والغايات جوهر "الرؤية الأخلاقية للوجود"،

والتي هي مجال عمل الدين عمومًا، ومدار انشغال الإسلام خصوصًا.

– الدولة المدنية والأخلاق الإنسانية

يرى الكاتب أن القانون الأخلاقي ليس قانونًا فيزيقيًا يفرض نفسه، حتمًا وقسرًا، بل معلم إنساني يمارس حضوره إلهامًا وتوجيهًا في ثقافات متباينة، تكتسب جميعها خصوصية ما (نسبية) في وسائل إدراك الخير وحصار الشر، لكن تبقى الركائز الأخلاقية متجانسة، تنفي الخصوصية المطلقة في تعريف ماهية الخير وكينونة الشر. وهكذا لا تكون الأخلاق الوضعية المؤسسة على العقل نقيضًا للأخلاق السماوية المؤسسة على الإيمان، إلا إذا كان الدين محرفًا، أو كان العقل مراوغًا. ويحاول أن يبين عبر العديد من الاستشهادات التي قدمها عن الركائز الأخلاقية للثقافة الأسيوية، خصوصًا الهندوسية والكونفوشية، وأيضا الثقافة الغربية، أن ثمة مشتركًا أخلاقيًا يتجذر في تجربة العيش الإنساني المشترك والخبرة الحضارية الممتدة عبر الثقافات المتمدينة، ويرتب على ذلك رفضه لمقولة الخصوصية الأخلاقية التي يرفعها الإسلاميون كذريعة لرفض العلمانية السياسية والدولة المدنية، باعتبارهما خطرًا على الأخلاق الإسلامية، مؤكدا أن الدولة المدنية، المؤسسة على علمانية معتدلة، لا تتناقض جوهريًا مع الركائز الجوهرية للأخلاق الإسلامية؛ إذ لا تعني أكثر من جهاز محترف وظيفته إدارة المجال العام". وهو جهاز محايد بالضرورة، لا يحمل قيمًا بذاتها إيجابية أو سلبية، مادية وروحية ومن ثم لا يقف مع دين ضد الآخر، خصوصًا ومعظم الدول الوطنية المعاصرة تنضوي على رعايا لأديان مختلفة. ومن ثم أن وصف العلماني الذي يطلق على نظام الحكم، كونه لا يرعى قيمًا أخلاقية من الأصل، وإنما يحمي قواعد قانونية تم التشريع لها باستلهام المبادئ الدستورية التي أقرها الشعب باعتبارها مصدر السيادة الأعلى. في هذا السياق يتأكد لدينا أن الدولة المدنية ليست بالضرورة ذات أخلاق مادية تتعارض مع القيم الروحية (...).

وقد يبقى الانقسام في الدولة المدنية قائمًا بين تيارات متعارضة، لكنه ليس ذلك الانقسام العميق بين كفّار ومؤمنين، بل ذلك الانقسام الطبيعي بين ليبراليين ومحافظين، هنا يكمن الفارق الأساسي بين دور الدولة في رعاية القانون، ودور الدين في رعاية الضمير. أما الخروج على قاعدة الضمير خضوعًا لقوة السلطة، فلا يعني سوى استعادة تاريخية لمحاكم التفتيش التي أهدرت مئات آلاف الأرواح، في أتعس تجربة عرفها التاريخ المسيحي. فالقمع لا يبني إنسانًا فاضلًا، ولا مجتمعًا حرًا، بل يؤدي لتدمير الحرية الإنسانية، من دون الحفاظ على الإيمان الروحي، ما يجعلنا أمام مجتمع خليط من المنافقين والمستبدين معًا، ومن ثم كانت الدولة المدنية هي المدخل الصحيح للإيمان والحرية معًا.

لذلك وفي خاتمة كتابه تحت عنوان "من الجدل الخطابي إلى لاهوت التحرير الإسلامي" يرصد الكاتب كيف خضع

الخطاب الفكري العربي لنزعة دفاعية في مواجهة الفكر الغربي، ثم لنزعة هروبية في مواجهة الإرهاب المتصاعد. وبدلا من ذلك يدعو المؤلف فيما يمكن اعتباره وصيته النهائية، إلى صياغة لاهوت تحرير إسلامي، قادر على إلهام حداثة عربية، حداثة لا تخشى التقاطع مع التنوير الأوروبي، بل قادرة على استصفاء النزعة الروحية فيه، ولا مع العلمانية الغربية ما دامت سوف تركز على المستوى السياسي المعتدل طارحًا تلك الأشكال الفائقة منها على الطريقة اليعقوبية. وبالأحرى لاهوت عقلاني ينفتح على قضايا العصر، ولاهوت إيجابي لا يبرر للمسلم الانتظار السلبي الخجول لملكوت السماء القائم في عالم الغيب. ولا يدفع به في المقابل إلى استدعاء هذا الملكوت إلى الأرض بالعنف والإرهاب اللذين يقضان مضاجع الحياة والأحياء عليها، وأخيرًا لاهوت إنساني، ينهض على علاقة جدلية بين الله والإنسان.

هذه هي خلاصة كتاب "جدل الدين والحداثة"، والتي نرى أنها أكثر تقدمية من أطروحات عديدة التزمت النهج التوفيقي، فلم تتجاوز الدعوة إليه، وعجزت عن تقديم خيارات تركيبية تتجاوز ما هو قائم.

ولهذا، كان ما ذهبنا إليه في البداية من ان الكتاب سوف يترك بصمة كبيرة، ويحفر أثرًا غائرًا في الثقافة الفكرية العربية، وهو ما دعانا إلى إطالة الوقوف عنده في هذا العدد من مجلة الحداثة.

---

[1] . صادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة . 2016.

***

**

*

صلاح سالم

مصر